ثقافت لاہور

جنوری سنہ ۱۹۵۹ء

جلد ۷
شمارہ ۱

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

ترتیب

محمد حنیف ندوی

تاثرات

(۳)

مزید برآں پرویز صاحب کے ان الفاظ سے یہ غلط فہمی بھی پیدا ہوتی ہے کہ منصوص وغیر منصوص کی تقسیم عقلی ہے یعنی قرآن حمید میں جن مسائل کا تذکرہ ہے وہ تو اصولی اور بنیادی ہیں۔ جن میں تغیر و تبدّل کی قطعی گنجائش نہیں۔ اور جن مسائل کا ذکر نہیں ہوا ہے، وہ جزئیات ہیں۔ جن میں اسلامی معاشرہ کو قرآن کی چار دیواری کے اندر رہتے ہوئے تغیر و تبدّل کا اختیار رہے۔ حالانکہ امر واقع ایسا نہیں۔ قرآن کی ترتیب تاریخی ہے، عقلی نہیں۔ وہ تئیس سال کے طویل عرصے میں حالات و ظروف کی مناسبتوں کے پیش نظر نازل ہوا ہے۔ جملۃً واحدۃً یا ایک مترتّب مدوّن کتاب کی شکل میں نہیں۔

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ۝ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۝

الفرقان ۳۲

اور کافر کہتے ہیں کہ اس پر قرآن ایک ہی دفعہ کیوں نہ اتارا گیا اس طرح آہستہ آہستہ اس لیے اتارا گیا کہ تمہارے دل میں تثبت پیدا ہو اور اسی واسطے ہم اس کو ٹھہر ٹھہر کر پڑھتے ہیں۔ اور یہ لوگ تمہارے پاس جو اعتراض کی بات لاتے ہیں۔ ہم تمہارے پاس اس کا خوب مشرح اور معقول جواب بھیج دیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے اس میں اس دور کے ذہن، درجۂ عقلی اور رسمیات کا پوری طرح خیال رکھا گیا ہے، اور اس انداز سے قلبِ رسول پر نازل کیا گیا ہے۔ کہ جب کوئی خلش پیدا ہوئی، کوئی سوال ابھر کر سامنے آیا، یا کسی کو کوئی اعتراض سوجھا، یا حالات ہی نے تقاضہ اور سوال کی متعین صورت اختیار کر لی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت و رہنمائی کی غرض سے ایک آیت، ایک سورۃ یا چند آیات نازل ہوتیں۔ اور ان مشکلات کو حل، اور گتھیوں کی آن کی آن میں سلجھا دیا جاتا۔ اس میں ابواب و فصول، اور مضامین کی مصنوعی ترتیب پائی نہیں جاتی، اور نہ بنیادی اور اساسی مسائل ہی کی کوئی تخصیص کارفرما ہے۔ بلکہ جس نہج سے، مسائل و حالات نے کروٹ بدلی اور جس جس اسلوب سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے گئے، اسی مناسبت سے ان کے بارے میں احکام و تفصیلات کا نزول ہوتا رہا۔ یعنی بنیادی اور غیر بنیادی کی تفریق تسلیم کئے بغیر جب کبھی کسی سوال نے اہمیت حاصل کر لی، قرآن کو اس کے جواب سے بہرحال

عہدہ برآ ہونا ہی پڑا۔ یہی سبب ہے کہ اگر کسی نے روح کی حقیقت پوچھ لی۔ جو بلاشبہ فلسفہ و دین کا ایک اہم مسئلہ ہے۔ تو اس کی تسکین کا سامان بھی بہم پہنچایا۔

وَیَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا۔ (اسرائیل ۸۵)

اور تم سے روح کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ کہہ دو کہ وہ میرے پروردگار کی ایک شان ہے۔ اور تم لوگوں کو بہت ہی کم علم دیا گیا ہے۔

اور اگر کسی نے حیض کا مسئلہ دریافت کر لیا کہ جس کا تعلق سراسر امور صحت سے ہے اور جس کو ہر کوئی جانتا ہے تو اس جلیل القدر کتاب کو اس کی بھی وضاحت کرنا پڑی۔

وَیَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَآءَ فِی الْمَحِیْضِ۔ (بقرۃ ۲۲۲)

اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔ کہہ دو وہ تو نجاست ہے۔ سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو۔

پھر علاوہ ان داخلی شہادتوں کے، جن کو اس مسئلہ کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس لیے بھی قرین قیاس ہے کہ ایک ایسا معاشرہ، جو صدیوں سے علوم کی صیقل گری سے محروم ہو۔ ایک مرتب کتاب سے کیونکر استفادہ کر سکتا ہے۔ اس کی اصلاح تو لا محالہ ایسی ہی کتاب سے ممکن ہے جو ان کی نفسیات اور ضروریات کے مطابق وقتاً فوقتاً، تدریجاً نازل ہو۔ اور اس کے مضامین کا تنوع اور بوقلمونی، اس کے ذہن و قلب کی آوارگیوں کو، اپنی طرف جذب کر لینے میں کامیاب ہو سکے۔ اور قرآن کی فتوحات اور کامیابیوں کا راز اسی نکتہ میں پنہاں ہے کہ اس نے اس نزاکت کو ملحوظ رکھا ہے۔

اس تجزیہ سے اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے، کہ قرآن کی ترتیب علمی و عقلی نہیں بلکہ تاریخی ہے تو اس کے یہ معنے ہیں کہ جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے مسائل میں منصوص و غیر منصوص کی تقسیم موثر اور سمجھ میں آنے والی نہیں بلکہ اس کے بجائے قابل فہم تقسیم یہ ہے۔ کہ جن آیات کا تعلق عقائد و عبادات سے ہے، وہ تو اصولی اور بنیادی ہیں اور غیر متبدل ہیں۔ اسی طرح ان سے متعلقہ مسائل و جزئیات کی حیثیت بھی غیر متبدل ہے۔ جو تعبدیات کے نقشے اور ڈھانچے کو واضح کرتی ہیں۔ لیکن وہ آیات جو سوسائٹی اور معاشرہ کے تہذیبی و عمرانی مسائل سے تعرض کرتی ہیں ان کی نئی تعبیر قرآن ہی میں مذکور نسبتاً زیادہ وسیع، زیادہ جامع اصولوں اور معیاروں کی روشنی میں کی جا سکتی ہے۔ اور ان کے رُخ اور مزاج کو حالات و ظروف کے تقاضوں کے مطابق بدلا جا سکتا ہے۔

اصل مصیبت یہ ہے کہ کچھ اہل علم کے ذہنوں میں یہ بات اب تک نہیں آپائی کہ معاشرہ ساکن نہیں ہے اور اس میں تغیّر و ارتقاء کا عمل جاری و ساری ہے۔ اور جس طرح ایک مادی معروض طبیعاتی قوانین کا ہدف بنتا ہے، اور طبیعی عوامل سے متاثر ہوتا۔ اور مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح انسانی معاشرہ اور سوسائٹی

بھی ایسی تبدل پذیر حقیقت ہے کہ جس پر طبیعی عوامل اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اور اس میں بنیادی تبدیلیاں پیدا کرتے رہتے ہیں۔ اور دنیا کی کوئی قوت ایسی نہیں جو ارتقار کی اس ناگزیر رفتار کو روک سکے۔ یہ عوامل حیاتیاتی بھی ہیں اور صناعی و فنی (TECHNOLOGICAL) بھی۔ اجتماعیات سے متعلق بھی ہیں اور دینیاتی یا نظریاتی بھی۔ اقتصادی بھی ہیں، اور ایسے داخلی اور فطری بھی کہ جن کو خود معاشرہ جنم دیتا رہتا ہے۔ یہ عوامل کس انداز میں اثر انداز ہوتے ہیں اور کیونکر معاشرہ کے مزاج کو بدلتے اور اس کو آگے بڑھاتے ہیں۔ یہ ایک ایسی بحث ہے جس سے عمرانیات کا ہر طالب علم آشنا ہے۔ اس لئے ہم اس کی تفصیلات میں جانے کے لئے تیار نہیں۔ البتہ ان نتائج کی طرف ضرور توجہ دلانا چاہتے ہیں جو منطقی طور پر اس سے مستنبط ہوتے ہیں۔ اگر معاشرہ ایک ایسی حقیقت سے تعبیر ہے۔ جو ارتقار کی راہ پر گامزن ہے۔ جو شئوں و حالات کی ان گنت کیفیتوں کو سموئے ہوئے ہے۔ اور جو سکون و قرار سے متنفر اور حرکت و تغیر پہ ہزار جان سے فریفتہ ہے قانون کی کوئی شکل مکمل اور آئین کی کوئی صورت جامع نہیں ہو سکتی۔ چاہے یہ قانون ایسا ہو کہ انسانی عقل و خرد نے اسے وضع کیا ہو۔ اور سوسائٹی کی دنیوی اور مادی ضروریات نے اسے پیدا کیا ہو اور چاہے یہ آئین کسی الہامی کتاب سے ماخوذ ہو۔ قانون و آئین کی فطرت کا بہر حال تقاضا یہ ہے کہ حالات کی رفتار کے ساتھ ساتھ اس میں معقول تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں ——— اور انسان بحیثیت مجموعی ٹھہراؤ اور سکون کا شکار ہوئے بغیر خیر و جمال کی طرف بڑھتا رہے، اور فلاح و بہبود کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے بہرہ مند ہوتا رہے ——— اس مرحلہ پر اس آیت سے غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیئے۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم	اور آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کامل کر دیا اور اپنی نعمتیں تم
نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا۔ مائدہ ۳	پر پوری کر دیں۔ اور تمہارے لیے اسلام کو بطور دین کے پسند کیا۔

اور یہ نہیں سمجھنا چاہیئے تکمیل دین سے مراد یہاں جزئیات کا استیعاب ہے۔ یا یہ کہ قیامت تک جن جن واقعات کو رونما ہونا ہے، اور جن جن تبدیلیوں کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہے قرآن نے ان کی تفصیلات کو پہلے سے من و عن بیان کر دیا ہے۔ لہٰذا اب کوئی حالت منتظرہ باقی نہیں رہی۔

یہ مفہوم بداہتہً غلط ہے۔ اور مناظرانہ تنگ نظری پر مبنی ہے۔ کیونکہ اگر قرآن نے اُس آخری مسئلہ کی حد تک وضاحت کر دی ہے جو تقاضائے وقت سے اُبھرنے والا ہے تو پھر احادیث رسولؐ کے لیے کیا وجہ جواز پیش کی جائے گی۔ اور مابعد کی نہایت ہی بیش قیمت فقہی مساعی کے بارہ میں کیا کہا جائے گا۔ جن سے اسلامی معاشرہ نے ایک بندھے ٹکے نظام کی شکل اختیار کی اور جن کی بدولت اسلامی اندازِ زیست کے لیے ایک متعین سانچہ مہیا ہوا۔ مذہب کی تکمیل کا یہ تصور کہ اس میں ہر ہر جزئی کی وضاحت موجود ہے، اوّل تو ممکن ہی نہیں لیکن اگر بر سبیل تنزل یہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ یقین یقین دلانا مشکل ہو جاتا ہے کہ ایسا دین زیادہ عرصے تک زندہ بھی رہ سکتا ہے۔ اور زمانے کی تغیر آفرین مطلق کو جھیلا

دینے پر قادر بھی ہے۔

ہمارے نزدیک اسلام کے کامل دین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے قانونی ڈھانچہ میں ہر لحاظ ترقی کی گنجائش ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے حسن و جمال کو اور نکھارا اور اجاگر کیا جا سکتا ہے۔ اور اس میں اجتہاد و فکر کی قوتوں کو تگ و تاز کی پوری پوری آزادی حاصل ہے۔ یہ نہیں کہ یہ کوئی ٹھس اور جامد مذہب ہے یا یہ کہ اس کے آنے کے بعد انسانی ضروریاتِ ارتقاء ختم کر دی گئی ہیں۔ لہذا انسانی ذہن و فکر کی تازہ کاریوں کے لیے سرے سے کوئی گنجائش ہی باقی نہیں رہی۔ اس کے برعکس ہمارا اپنا عقیدہ یہ ہے کہ مذہب و عقل دونوں اللہ تعالے کے بہترین فیضان ہیں اور دونوں ہی ترقی پذیر اور وسعتِ نظر و قلب کے حامل ہیں۔

پرویز صاحب اگر ہمیں اجازت دیں تو قرآن کی "چار دیواری" کے بارہ میں بھی ان سے وضاحت طلب کر لیں۔ یوں اصولاً ہم اس نظریہ سے متفق ہیں کہ تشریح و توضیح، یا اجتہاد و فکر کے دائروں کو قرآن کی چار دیواری تک محدود رہنا چاہیئے۔ اور کوئی قدم بھی قرآنی تعلیمات کے خلاف نہیں اُٹھنا چاہیئے۔ لیکن ان الفاظ میں ایک بل ہے جس کو سلجھا دینا بہت ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس چار دیواری کو بیچ مچ کی چار دیواری پر قیاس کیوں کر لیا جائے۔ کیا اس چار دیواری میں شمع رسالت فروزاں نہیں ہے۔ اور اس کی ضیاء گستری سے پوری اسلامی تاریخ روشن نہیں۔ اور مشکوٰۃ نبوت سے استفادہ و اطاعت کی بے لاگ تصریحات پائی نہیں جاتیں۔ اور اسی چار دیواری میں دین کے بارہ میں پیغمبر کے نقطۂ نظر اور تشریحات کو تسلیم کر لینے کی واضح تلقین موجود نہیں۔ پوچھنا یہ ہے کہ کیا مندرجہ ذیل آیات اسی چار دیواری کی جان اور رونق نہیں۔ اور ان سے پیغمبر کے اسوہ و عمل کے استناد پر روشنی نہیں پڑتی۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ ویغفر لکم ذنوبکم واللہ غفور الرحیم ○ قل اطیعوا اللہ والرسول۔ فان تولوا فان اللہ لا یحب الکفرین (آل عمران ۳۲)

اے پیغمبر لوگوں سے کہہ دو اگر تم خدا کو دوست رکھتے ہو تو میری پیروی کرو خدا بھی تمہیں دوست رکھے گا اور تمہارے گناہ معاف کر دیگا۔ اور خدا بخشنے والا مہربان ہے۔ کہدو کہ خدا اور اس کے رسول کا حکم مانو اگر نہ مانیں تو خدا بھی کافروں کو دوست رکھنے والا نہیں

وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرًا ان یکون لھم الخیرة من امرھم ومن یعص اللہ ورسولہ فقد ضل ضلالا مبینا (الاحزاب ۳۶)

اور کسی مومن مرد اور مومن عورت کو حق نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس امر میں اپنا بھی کوئی اختیار سمجھیں اور جو کوئی خدا اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے وہ صریح گمراہ ہے۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة لمن کان یرجوا اللہ والیوم الاخر وذکر اللہ کثیرا (احزاب ۲۱)

تم میں سے ہر اس شخص کے لیے پیغمبر خدا کی زندگی بہترین نمونہ ہے۔ جس کو خدا قیامت کی امید ہو اور وہ خدا کا کثرت سے ذکر کرتا ہو۔

یہی نہیں۔ کیا اسی چار دیواری میں ان لوگوں کے نقطۂ نظر کو ملحوظ رکھنے کی تاکید نہیں کی گئی جنہوں نے اسلام کو اس کے اولیں سرچشموں سے حاصل کیا۔

(باقی)

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رُومی، نطشے اور اقبال

(۲)

مذہب

(۱) نطشے خدا کا منکر ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جب تک خدا کا تصور پورے طور پر انسان کے دل سے محو نہ ہو جائے انسان اپنی موجودہ ذلیل غلامانہ حالت سے آگے قدم نہیں اُٹھا سکتا۔ جب تک لوگ دیوتاؤں اور طلسمات کے قائل تھے، سائنس اور حکمت پیدا نہیں ہو سکی۔ جب تک انسان یہ آخری بُت نہیں توڑے گا، کسی بلند سطح کی طرف عروج نہیں کر سکے گا۔

(۲) نطشے عیسائیت کا جانی دشمن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس سے پہلے عیسائیت کی بیخ و بن پر کلہاڑی ملنے والا کوئی ایسا شخص پیدا نہیں ہوا تھا جو اس امر میں نطشے کا مقابلہ کر سکے۔

اس سے پہلے اسلام نے عیسائیت پر جو حملہ کیا وہ اُدھورا سا تھا۔ مسلمانوں نے مسیح علیہ السلام کی شخصیت کو نہایت برگزیدہ اور ان کی اصلی تعلیم کو صحیح سمجھا۔ عیسائیوں کے نصف سے زائد عقائد مسلمانوں کے عقائد کا بھی جز بنے رہے۔ خود عیسائیوں میں جو آزاد خیال مفکر پیدا ہوئے انہوں نے بھی مسیح کے اخلاق کی مدح سرائی کی اور فقط معجزات و کرامات کو توہمات قرار دیا۔ نطشے عیسائیت کو عروجِ انسانی کا سب سے بڑا دشمن سمجھتا ہے، اس لیے کسی قسم کے سمجھوتے کے لیے تیار نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ مذہب دو قسم کے ہیں۔ (۱) اثباتِ حیات کے مذاہب، جو زندگی کو 'ہاں' کہتے ہیں اور (۲) نفیِ حیات کے مذاہب جو زندگی کو 'نہیں' کہتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر زندگی کو نعمت سمجھ کر اس کے حصول اور فلاح میں کوشش کرنے والے اور زندگی کو لعنت سمجھ کر اس سے بھاگنے والے۔ عیسائیت اور بدھ مت کو وہ نفیِ حیات کے مذاہب قرار دیتا ہے اس لیے زندگی کے کمال اور صعود کی خاطر ان کا عقلاً و عملاً تہس نہس کرنا چاہتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کا خیال ہے کہ عیسائیت عاجزوں اور غلاموں کی ایک بغاوت تھی زبردست آقاؤں کے خلاف۔ زندگی میں جب براہِ راست قوت حاصل نہ ہو سکے تو دروغ اور عاجزی بھی ہتھیار بن سکتے ہیں۔ اقدار کو الٹ کر غلاموں نے اپنے حرمان و افلاس کو سب سے بڑی نعمت اور دولت قرار دیا، اور یہ تعلیم دینی شروع کی کہ فقط عاجز، مفلس، بیکس، طمانچے کھانے والے، بیگار میں پکڑے جانے والے، بے گھر اور بے زر لوگ خدا کی بادشاہت میں داخل ہو سکیں گے۔ جاہل کو عالم پر فوقیت ہے۔ غریب کو امیر پر اعتلا ہے۔ فطرت کا حسن ایک دھوکا ہے اور جسمانی اور مادی زندگی گناہ آدم کی ابدی سزا ہے۔ نطشے کہتا ہے کہ اس ہتھیار سے یہودیوں نے اہل روما کو شکست دی، غلام آقاؤں پر غالب آ گئے، فقیر بکرے بن گئے۔

اخلاق

نطشے کسی ازلی اور ابدی خیر و شر کی مطلق تفریق اور تقسیم کا قائل نہیں۔ وہ پیکار حیات اور ارتقاء کا ماننے والا ہے۔ زندگی اپنی بقا کے لیے مختلف منزلوں میں خاص خاص چیزوں پر خیر و شر کی مہر لگاتی رہتی ہے۔ ہو سکتا ہے جو عمل ایک حالت میں خیر ہے وہ دوسری حالت میں شر ہو جائے۔ پہلے نتائج پر خیر و شر کا اطلاق ہوتا تھا اس کے بعد یہ الفاظ اعمال پر لگنے لگے جن سے خاص خاص نتائج سرزد ہوتے تھے۔ اس سے آگے بڑھ کر محرکوں اور نیتوں پر یہی اصطلاحیں عاید ہونے لگیں۔ آخر میں خود انسان نیک یا بد شمار ہونے لگا۔ علم اللسان کا ماہر ہونے کی حیثیت سے نطشے نے لسانیات سے اس کا ثبوت بہم پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ خیر کا اطلاق پہلے قوت پر ہوتا تھا اور اچھا آدمی قوی آدمی تھا۔ اب بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ عاجزوں پر اس کا اطلاق نوع انسان کے انحطاط کا موجب ہے۔

اخلاق دو طرح کے ہیں (۱) آقائی اخلاق (۲) غلامانہ اخلاق۔ صداقت کی تلاش، جرأت، زندگی کو لذت و الم اور سود و زیاں کے پیمانے سے نہ ناپنا، ہر قسم کا اثبات اور حیات افزا فعلیت آقائی اخلاق کے مظاہر ہیں۔ ہر قسم کی بزدلی، رسوم و قیود سے باہر آنے کی کوشش نہ کرنا عجز۔ قناعت، توکل، خیرات، حلم، عبرت، غرضیکہ ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں داخل ہیں۔ بدھ مت اور عیسائیت میں غلامانہ اخلاق کی تعلیم دی گئی ہے ہر طریق زندگی اور طرز فکر جس سے قوت پیدا ہو، خیر ہے اور اس کے برعکس ہر طریق زندگی یا طرز فکر جو کمزوری سے پیدا ہو اور کمزوری کی طرف لے جائے، شر ہے۔ اعلیٰ انسان کو شکاری ہونا چاہیئے۔ سچا عیسائی ایک گھریلو اور پالتو جانور ہے جس میں جوش ٹھنڈا ہو گیا ہے۔ آنسو بہانے والی ہمدردی ہم درد کو بھی کمزور کر دیتی ہے اور اس کو بھی جس کی مظلومیت پر آنسو بہائے جائیں۔ خیرات کا دینے والا بھی ذلیل ہوتا ہے اور لینے والا بھی۔ اس سے رفتار ارتقاء میں خلل اور رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ پیکار حیات میں آفرینش انواع صالحہ کے لیے انتخاب طبعی صحیح قانون ہے۔ جو کمزور کو بچانا چاہتا ہے وہ عروج آدم کا دشمن ہے۔ نطشے کے نزدیک اب تک نوع انسان نے جو اخلاق پیدا کیا وہ ایک سفید جھوٹ ہے لیکن یہ جھوٹ مفید اور مصلحت آمیز تھا۔ انسان کے اندر جو درندگی ہے وہ فقط دھوکے سے مغلوب ہو سکتی ہے۔ مذہب اور اخلاق کی دروغ بیانیوں کے بغیر انسان درندہ ہی رہتا۔ اس نے اپنے آپ کو ایک بلند قسم کی مخلوق تصور کر لیا اور اس دھوکے میں شدید قوانین کی ماتحتی قبول کر لی۔ مروجہ اخلاق کی بنیاد زیادہ تر رسم و رواج ہے۔ رسم و رواج کا پابند شخص نیک اور اس کی خلاف ورزی کرنے والا بد شمار ہوتا ہے۔ بنی بنائی پٹریوں پر چلنا آسان ہوتا ہے اس لیے اکثر انسان محض عادت اور سہولت کی وجہ سے نیک ہوتے ہیں۔ دوسروں سے الگ ہو کر سوچنا یا عمل کرنا زحمت اور مصیبت کا باعث ہوتا ہے۔ حقیقت میں کوئی عمل فی نفسہ برا یا اچھا نہیں۔ جماعت یا مملکت اپنے نفع و ضرر کے لحاظ سے خیر و شر کا فیصلہ کرتی ہے۔ گناہ

حقیقت میں کوئی چیز نہیں۔ ہر چیز معصوم ہے۔ بدی صورت بدل کر نیکی اور نیکی صورت بدل کر بدی ہو جاتی ہے۔ حکمت شعار انسان ابھی پیدا نہیں ہوا۔ ابھی ارتقا نے اس کی طرف پہلا قدم اٹھایا ہے۔ ایک زمانہ آئے گا کہ نوع انسان کی زندگی اخلاق و مذہب کے بجائے حکمت پر مبنی ہوگی۔ اس آیندہ ابھرنے والے آفتاب کی کرنیں ابھی روح انسانی کی چوٹیوں پر پڑتی ہیں۔ نیچے وادی میں گہرا اور اندھیرا ہے۔

مذہب اور فن لطیف نے نوع انسان کے لیے ماں اور دایہ کا کام کیا ہے لیکن شباب کو پہنچ کر نہ ماں کی ضرورت رہتی ہے نہ دایہ کی۔

سیاسیات

سیاسیات میں نطشے کا خیال ہے کہ تمام اعلیٰ درجہ کی تہذیب وہاں پیدا ہوئی ہے جہاں جماعت کے دو طبقے تھے۔ ایک جبری محنت کرنے والا، ایک آزاد اور اختیاری محنت کرنے والا۔ جنگ کے خلاف یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اس سے فاتح احمق ہو جاتا ہے اور مفتوح بداندیش اور حاسد۔ اس کے موافق یہ کہہ سکتے ہیں کہ تہذیب انسانی کے لیے جنگ ایک قسم کی نیند ہے۔ اس نیند سے اٹھنے کے بعد نوع انسان زیادہ تازہ دم ہو جاتی ہے۔

اشتراکیین کہتے ہیں کہ ملکیت اور سرمایے کی تقسیم ظلم اور عدم انصاف پر مبنی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ تمام تہذیب کی بنیاد ظلم اور غلامی اور مکر و فریب ہے۔ یہ چیزیں تہذیب کے رگ وپے میں سرایت کر چکی ہیں۔ کسی فوری انقلاب سے ان کا علاج نہیں ہو سکتا۔ فقط احساس عدل کی تدریجی ترقی سے ان کی اصلاح ہو سکتی ہے۔

یورپ میں اقوام کی تقسیم آگے چل کر ناپید ہو جائے گی۔ نطشے جمہوریت کا دشمن ہے اور اقبال نے بھی جابجا اپنی نظموں میں جمہوریت پر نکتہ چینی کی ہے۔ نطشے کو جمہوریت پر یہ اعتراض ہے کہ یہ اعلیٰ درجے کے آزاد افراد کی سرکوبی کا ایک طریقہ ہے۔ اخلاق اور قانون دونوں انسانوں میں مساوات کی بنا پر قائم کیے گئے ہیں اور عیسائیت کی قسم کے دوں ہمت اور سفلہ پرور مذاہب نے بھی یہ دعویٰ پھیلایا ہے کہ تمام انسان برابر ہیں۔ یہ ایک صریح فریب ہے جس کی شہادت واقعات سے کسی طرح بھی نہیں مل سکتی۔ ارتقائے حیات میں قدم اعلیٰ افراد کی طرف اٹھتا ہے جو اپنے معاصرین سے جداگانہ نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ مساواتی دین و آئین ایسے افراد کو خطرناک تصور کرتا ہے اور ہر طریقے سے ان کو فنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ترقی حیات کبھی جمہور کی رائے سے نہیں ہوئی۔ العوام کالانعام ایک کھلی ہوئی حقیقت ہے۔

ازآں کہ پیروی خلق گمرہی آرد — نمی رویم براہے کہ کارواں رفت است

نطشے ایک ارتقائی مفکر ہے لیکن دوسرے ارتقائی مفکروں سے اس کا نقطۂ نظر کسی قدر الگ ہے۔ ڈارون اور اسپنسر اور ان کے پیرووں نے تنازع للبقا یا پیکار حیات کو انواع کی پیدائش کا باعث قرار دیا اور اگر اس کش مکش میں کوئی مقصد ہو تو

وہ مقصد یہ ہے کہ ایک نوع بقائے حیات کے لیے دوسروں سے زیادہ قوی اور صالح ہو جائے۔ نطشے جب فوق البشر کا ذکر کرتا ہے تو اس کا مطمحِ نظر نوع نہیں بلکہ فرد ہے۔ تاریخ اور فطرت کا یہ میلان ہے یا ہونا چاہیئے کہ اس میں اعلیٰ درجے کے افراد پیدا ہوں جو آئینِ مساوات کے زیرِ اثر نہ ہوں، حقیقت میں آزاد ہوں مقلد نہ ہوں، صداقت کو ہر قسم کے نفع و ضرر پر مقدم سمجھیں، سود و زیاں اور بیم و رجا سے پیدا شدہ امتیازِ خیر و شر سے ماورا ہوں، جن کا قانون خود اپنے اندر ہو، جن کو ہر حیات بخش چیز صحیح اور ہر حیات کُش طریقہ ناقابلِ قبول معلوم ہو۔ زندگی کا مدار اگر محض عوام کی رائے پر ہوتا تو انسان دوسرے جانوروں سے بھی پست تر ہو جاتا۔ جہاں برائے نام جمہوریت کا نظام پایا جاتا ہے وہاں بھی حقیقی فیصلے چند قوی افراد ہی کرتے ہیں اور باقی سب بھیڑ بکریوں کی طرح ان کے پیچھے لگے رہتے ہیں۔ اقوام کے اہم اور نازک حالات میں کبھی جمہوریت سے کام نہیں چل سکتا۔ نطشے کے ہم خیال ہو کر موجودہ دنیا کے تمام بڑے بڑے آمرین اور مصلحین مساواتی جمہوریت کے مخالف ہیں۔ قدیم زمانے میں "جمہوریۂ افلاطون" بھی جمہوریت ہی کے خلاف ایک شدید حرب و ضرب تھی۔ افلاطون کے نزدیک وہ جمہوریت جس میں سقراط جیسے انسان کو مخرب اخلاق اور دشمن انسانیت سمجھ کر زہر پلایا جائے، کسی حیثیت سے مستحق نہیں ہو سکتی۔ اس قسم کی جمہوریت حقیقت میں ادنےٰ درجے کے انسانوں کی ایک سازش ہے جو افراد آزاد کے خلاف کی جاتی ہے۔ اس جمہوریت میں کور چشم اور تیرہ دل استبداد پسند افراد مملکت پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ اعلیٰ درجے کے انسان اس میں پیدا نہیں ہو سکتے۔ افلاطون نے اس جمہوریت کے خلاف اس وقت احتجاج کیا جب کہ اس کی قوم اس طرزِ حکومت کی دلدادہ تھی اور اس کو بہترین طرزِ حکومت سمجھتی تھی۔ نطشے نے اس کے خلاف اس وقت جہاد کیا جب کہ تمام مغرب اس کا فریفتہ تھا۔ اقبال نے بھی ہندوستان میں اس کی پوست کندہ حقیقت کو اس زمانے میں پیش کیا جب کہ انگریزی ملوکیت اور انگریزی خیالات کے زیرِ اثر مشرقی اقوام اس سے مسحور ہو رہی تھیں۔ کارل مارکس اور لینن نے کلیسائی مذہب کو جمہور کے لیے ایک افیون قرار دیا تھا۔ لیکن نطشے کہتا ہے کہ جمہوریت اور اشتراکیت بھی عوام اور اقوام غلام کی ایک سازش ہے اور ایک طریقِ حیات ہے جس میں اعلیٰ درجے کے آزاد افراد پیدا نہیں ہو سکتے۔ اقبال اس جمہوری نظام کو سرمایہ داروں کا دامِ تزویر سمجھتا ہے۔ جلال الدین رومی نے عوام کو "ہمرہانِ سست عناصر" قرار دیا ہے اور ان سے دل گرفتگی کا اظہار کیا ہے۔ غالب بھی اسی رنگ کا ایک مفکر شاعر ہے جو عوام کو گدھے سمجھتا ہے اور اپنے ظریفانہ انداز میں کہتا ہے کہ یوں تو سب گدھے لیکن اس مجمع جہاں میں بعض خرِ عیسیٰ ہیں اور بعض خرِ دجال۔ مرزا غالب کا طرزِ بیان اس بارے میں ایسا نادر ہے کہ اگر نطشے کو اس کا علم ہوتا تو وہ یقیناً اس کی داد دیتا۔ اقبال نے بھی اس خیال کے اظہار میں جا بجا بہت لطیف پیرائے اختیار کیے ہیں۔ کبھی تو وہ کہتا ہے کہ یہ دیو استبداد ہی ہے جو جمہوری قبا میں رقصاں ہے اور کبھی مساواتی جمہوریت کی بابت یہ فتویٰ دیتا ہے کہ :-

از مغزِ دو صد خر فکرِ انسانے نے آید

نطشے اور اقبال

پیامِ مشرق میں نطشے کا اثر اس قدر نمایاں نہیں جتنا کہ اسرارِ خودی میں ہے۔ تاہم جا بجا ایسے اشعار ملتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی تک اقبال نطشے کی تعلیم کے بعض پہلوؤں کو صحیح اور قابلِ تبلیغ سمجھتا ہے۔ مذہبی وجدان کا جام رُخ ذاتِ الٰہی کی طرف رہتا ہے اور مشرق و مغرب کا اسلامی اور غیر اسلامی تصوف بھی خداشناسی اور رضاء الٰہی کو اپنا مطمحِ نظر قرار دیتا ہے۔ لیکن خدا سے پہلے آدمی کی تلاش کرنا جو اقبال کی شاعری کا امتیازی عنصر ہے، نطشے اور اقبال میں ایک قدرِ مشترک ہے۔ اسلامی تصوف اس اندازِ تخیل سے ناآشنا نہیں تھا۔ عبدالکریم جیلی کی مشہور تصنیف "الانسان الکامل" میں اسی قسم کا فلسفہ مابعدالطبیعیاتی اور متصوفانہ رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا روم کی مثنوی اور دیوان میں بہت سے اشعار اسی موضوع کے ملتے ہیں اور قرآن کریم کا "مسخر کائنات آدم" بھی ایسے ہی افکار کا سرچشمہ ہے۔ مرورِ ایام سے مسلمانوں میں یہ اندازِ فکر قریباً ناپید ہو گیا تھا کہ یک بیک اقبال نے اس زور سے اس کا اعلان کیا کہ وہ اس کی زبان سے ایک نوزائیدہ اور جدید نظریۂ حیات معلوم ہوتا ہے۔ زمانۂ حال میں نطشے نے اس قدر علوِ آدم پر اپنی نظریں جمائیں کہ وہ خدا سے بالکل بیگانہ ہو گیا۔ نطشے نہ خدا پرست ہے اور نہ دہر پرست، وہ آدم پرست ہے لیکن اس کا آدم وہ آدم نہیں جو اس کے سامنے موجود ہے۔ اس کا آدم ابھی تک کتمِ عدم میں ہے۔ وہ اسے معرضِ وجود میں لانا ارتقائے حیات کا اعلیٰ ترین مقصد سمجھتا ہے۔ نصب العینی آدم کی تلاش نطشے اور اقبال کے ساتھ مخصوص نہیں۔ دیوجانس کلبی کا قصہ مشہور ہے کہ وہ دن میں چراغ لے کر منڈی میں پھر رہا تھا۔ اپنی قوم اسے ایک سنکی حکیم سمجھتی تھی۔ لوگوں نے پوچھا کہ حضرت دن دہاڑے چراغ لے کر کیا ڈھونڈ رہے ہیں؟ کہنے لگا کہ آدمی کو ڈھونڈتا ہوں جب اس سے کہا گیا کہ آدمیوں کا ہجوم نظر نہیں آتا؟ تو اس نے جواب دیا کہ یہ سب ادنیٰ درجے کی مخلوق ہے، آدمی ان میں سے ایک بھی نہیں۔ یہی "شیخ" دیوجانس ہیں جن کا فلسفہ اس قصے کے پیرائے میں مولانا روم نے ان اشعار میں لکھا ہے جو اقبال کو اس قدر پسند تھے کہ انہیں اپنی کتاب کے سرورق پر درج کیا ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر کز دام و دد ملولم و انسانم آرزوست
از ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اس امر میں اقبال کے خیالات ایک طرف اسلامی مفکرین، خصوصاً جلال الدین رومی سے ملے ہوئے ہیں اور دوسری طرف نطشے سے۔ مگر فرق یہ ہے کہ رومی اور اقبال کے ہاں خدا بھی موجود ہے اور نطشے کے نزدیک خود اسی کے الفاظ میں "خدا کا انتقال ہو چکا ہے"۔ اور جب تک انسان اس مردے کو پوجتا رہے گا وہ اپنی حقیقت سے ناآشنا

رہے گا اور ارتقا میں آگے کی طرف قدم نہیں اُٹھا سکے گا۔ اقبال کے لیے ناممکن تھا کہ نطشے کی طرح خدا کا منکر ہو جائے لیکن اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ اقبال نے جا بجا دوسری ہستیوں سے جو آدم کا مقابلہ کیا ہے اس میں مختلف لطیف اور ظریفانہ پیرایوں میں آدم کو ترجیح دی ہے۔ اقبال جہاں خدا سے بھی آدم کا مقابلہ کرتا ہے تو خدا کی خدائی پر بھی ایک چوٹ کر جاتا ہے۔

نوائے عشق را ساز است آدم　　　گشاید راز و خود راز است آدم
جہاں او آفرید ایں خوب تر ساخت　　　مگر با ایزد انباز است آدم

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے　　　خداوندا خدائی دردِ سر ہے
مگر یہ بندگی استغفر اللہ　　　یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

'تو شب آفریدی چراغ آفریدم' والی نظم میں بھی انسان کو خدا کی تخلیق و تکوین پر اضافہ کرنے والا قرار دیا ہے۔ خدا کے تصور کے متعلق ایک خیال اسلامی اور مغربی آزاد رو مفکّرین میں ملتا ہے کہ انسان نے خدا کو اپنی صورت پر تراشا ہے اور انسان اپنا ہر معبود اپنی ہی صورت پر تراشتا ہے۔ انجیل میں لکھا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر خلق کیا۔ یہی خیال اسلامیات میں بھی ملتا ہے کہ خلق الانسان علیٰ صورتہٖ۔ اس کو ایک اسلامی شاعر نے الٹ دیا اور اس رنگ میں بیان کیا کہ معبود انسان سے کہہ رہا ہے کہ :

مرا بر صورتِ خویش آفریدی　　　بروں از خویشتن آخر چہ دیدی

اسی قبیل کا یہ مشہور فقرہ غالباً والٹیر کا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت بنایا اور انسان نے اس احسان کے بدلے میں یہ کیا کہ خدا کو اپنی صورت پر ڈھال لیا۔ پیامِ مشرق میں اسی مضمون کا ایک قطعہ ہے :

تراشیدم صنم بر صورتِ خویش　　　بشکلِ خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است　　　بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

اقبال نطشے کی طرح خدا کا انکار تو نہیں کرتا لیکن خدا کے ساتھ بے تکلفیاں اور بعض اوقات شوخیاں بہت برتتا ہے۔ اقبال کی مشہور اردو نظم "شکوہ" اسی قسم کی شوخیوں کا نتیجہ ہے۔ جلال الدین رومی میں جہاں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں وہ بھی اقبال کو اس درجہ پسند ہیں کہ بعض اوقات بغیر مانگے ہی لے کر اپنا لیتے ہیں۔ مولانا روم کا ایک مشہور شعر ہے :

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　　فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

اسی مضمون کو اقبال نے اس مصرع میں ادا کیا ہے کہ :

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

یہ سرقہ نہیں ہے اور محض مضمون اُڑا لے جانے کا قصہ نہیں ہے۔ اس سے اقبال و رومی کی طبیعتوں کی ہم رنگی پائی جاتی ہے۔ خدا کی محبت، خدا تک رسائی، خدا کی عبادت، یہ تمام مضامین مذہب اور فلسفۂ مذہب کے عام اور قدیم مضامین ہیں لیکن انسانوں کو یہ تعلیم دینا کہ پیغمبروں اور فرشتوں اور خود خدا کا شکار کرو ایک انوکھا نقطۂ نظر ہے۔ رومی، نطشے، اور اقبال تینوں کی جرأت اس بارے میں حیرت انگیز ہے۔ یہ شاعرانہ اور صوفیانہ تعلی اور طامات باقی سے بالکل الگ چیز ہے۔ اس مضمون کو کہ انسان کی زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیئے کہ انسان خدا کو تلاش کرے، اقبال نے اُلٹ دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان پہلے اپنی تلاش کرے اس کے لیے یہ راستہ زیادہ صحیح ہے کیونکہ "خدا ہم در تلاش آدمی ہست"۔ اکثر مذاہب کی یہ تعلیم تھی کہ انسان تقدیر کی نوشت یا کرم کی کڑیوں سے پابزنجیر ہے۔ لیکن رومی اور اقبال دونوں نے تقدیر کے مفہوم کی نئی تعبیر کی ہے۔ ان دونوں کے نزدیک روح انسانی خود اپنی تقدیر کی معمار ہو سکتی ہے۔ مومن خود تقدیر الٰہی ہے۔ جب وہ خود بدل جاتا ہے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے۔ مولانا روم نے قد جف القلم کی ایک بلیغ تفسیر کی ہے۔ "تقدیر کا قلم خشک ہو چکا ہے۔ جو مقدر تھا مقرر ہو چکا ہے اور اس میں کوئی کاٹ چھانٹ یا اضافہ نہیں ہو سکتا"۔ اس سے عام طور پر یہ مراد لی جاتی ہے کہ ہر شخص کے اعمال پہلے ہی سے مقرر ہیں، جو خیر و شر انسان سے سرزد ہوتا ہے وہ خدا ہی کی مرضی سے ہوتا ہے لیکن باوجود اس کے انسان کے اعمال سزا و جزا کے مستوجب ہیں۔ اس اندازِ فکر سے نہ صرف منطقی تناقض واقع ہوتا ہے بلکہ اخلاقی ذمہ داری کی بنیاد متزلزل ہو جاتی ہے۔ بغیر اختیار حقیقی کے اخلاقی ذمہ داری ایک مہمل چیز ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ جس کو تقدیر کہتے ہیں وہ حقیقت میں قوانین حیات کا نام ہے اور ظاہر ہے کہ قانون قانون نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تبدیلی اور تلون سے مبرّا نہ ہو۔ مولانا روم فرماتے ہیں کہ تقدیر کا اٹل ہونا صحیح ہے، سنۃ اللّٰہ میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ لیکن سنۃ اللّٰہ یہ ہے کہ اگر تم چوری کرو گے تو تم پر اور جماعت پر فلاں فلاں نتائج منتج ہوں گے، سچ بولو گے تو فلاں فلاں قسم کی صلاح و فلاح اس کا نتیجہ ہو گی۔ خدا نہ کسی کا ہاتھ پکڑ کر اس سے چوری کراتا ہے اور نہ کسی کی زبان کو ہلا کر اس سے سچ یا جھوٹ بلواتا ہے۔ عمل اختیار سے سرزد ہوتا ہے لیکن اس کے نتائج تقدیری یعنی آئینی ہیں جو فطرت النفس و آفاق میں غیر متبدل ہیں۔ قرآن کریم میں ہے کہ خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ قوم خود اپنے نفوس میں تغیر پیدا نہ کرے۔ خدا نے یہاں اپنے عمل کو اقوام کے اختیاری عمل پر مشروط قرار دیا ہے اور اس طرح ایک اٹل قانونِ حیات بیان کیا ہے جو ارادوں کو آزاد چھوڑنے کے باوجود تقدیر مبرم کی طرح کام کرتا ہے۔ اقبال کے ہاں جابجا اس مضمون کے اشعار ملتے ہیں اور فلسفہ اسلام پر اپنے مدراس والے لیکچروں میں بھی اقبال نے اس مفہوم پر استدلال کیا ہے۔

بپائے خود مزن زنجیر تقدیر　　　تہِ ایں گنبد گرداں رہے ہست

اگر باور نداری خیز و دریاب   کہ چوں پا واکنی جولانگہے ہست

اقبال ایک سنئے آدم کی تعمیر ممکن سمجھتا ہے جو اپنے لیے نیا جہان اور نئی تقدیر پیدا کر لے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر تو بدل جائے تو یہ عجب نہیں ہے کہ یہ چار سو بھی بدل جائے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کے لامتناہی ارتقا کا کوئی پہلے سے بنا بنایا نقشہ کسی لوح پر محفوظ نہیں ہے۔ زندگی جیسے جیسے تخلیقی حیثیت سے آگے بڑھتی ہے وہ اپنی تقدیر خود ڈھالتی جاتی ہے:

تو می گوئی کہ آدم خاک زاد است   اسیر عالم کون و فساد است
ولے فطرت ز اعجازے کہ دارد   بنائے بحر بر جوشے نہاد است

زندگی طائر بام ہے، طائر زیر دام نہیں۔ انقلاب صبح و شام گردش ایام میں بھی ہے اور نفوس میں بھی۔ سو ہاں قضا از فسانِ تقدیر سے شمشیر حیات تیز ہو کر اپنا راستہ خود کاٹتی جاتی ہے۔ مذہب کے علاوہ فلسفے سے بھی اقبال کو یہ شکایت ہے کہ وہ عقل پرستی نے ہٹ کر ابھی خود پرستی تک نہیں پہنچا۔ فلسفہ بھی تقلیدی مذہب کی طرح حبسور و غیور نہیں۔ حکما نے بت کچھ تو ہم شکنی کی لیکن ابھی تک قوت عشق سے قوت تکوین پیدا کرنے والے خود شناس آدم تک نہیں پہنچے، ابھی تک سومنات ہست و بود میں بت پرستی کر رہے ہیں۔ خدا، فرشتوں اور دیوتاؤں پر وہ اپنی کمند کہاں پھینک سکتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ "ہنوز آدم بہ فتراکے نہ بستند۔"

جو شخص عام معنوں میں تقدیر کا قائل نہیں وہ بھلا تقدیر کا کہاں پرستار ہو سکتا ہے۔ جو شخص خدا سے اپنے آپ کو آزاد کرنا چاہتا ہے وہ بندوں کے نقش قدم کی پوجا کہاں کرے گا۔ اقبال تقلید کا اس قدر دشمن ہے کہ آزادی سے گناہ کرنے کو تقلیدی نیکی سے بہتر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ:

چو از دست تو کارے نادر آید   گناہے ہم اگر باشد ثواب است

اسی انداز کے مضامین نطشے اور رومی دونوں میں بکثرت ملتے ہیں۔ ایک مرتبہ اس مضمون پر اقبال سے گفتگو ہوئی۔ میں نے عرض کیا کہ مثنوی مولانا روم میں ایک عجیب و غریب مصرع ہے۔ مولانا نے سکون و جمود کا مقابلہ فعلیت سے کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "کوشش بیہودہ بہ از خفتگی" یہ مصرع سن کر اقبال کا چہرہ روشن ہو گیا اور اس کی خوب داد دی۔ اقبال نے اپنی ابتدائی نظموں میں تقلید کو خودکشی قرار دیا ہے۔ اس کے بعد اس نے بار بار تمام عمر اس مضمون کی طرف عود کیا:

تا کجا طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم
اپنی مٹی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

پیام مشرق میں ایک رباعی ہے:

اگر آگاہی از کیف و کم خویش   یمے تعمیر کن از شبنم خویش

دلا دریوزۂ مہتاب تا کے ؟ شبے خود را برافروز از دم خویش

خودی کا پیغمبر بھلا تقلید کو کیسے گوارا کر سکتا ہے۔ کسی کے بتانے پر وہ خدا کا بھی قائل ہونا نہیں چاہتا۔ وہ ایسے مردِ آزاد کا متلاشی ہے جو نورِ خودی سے خدا کو دیکھے۔ جو انسان کو ضمیرِ کن فکاں سمجھتا ہے وہی اس جرأت سے کہہ سکتا ہے کہ:

قدم بیباک تر نہ در رہِ زیست بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

زمین ہمارا ہی میخانہ ہے، فلک ہماری ہی گردشِ پیمانہ ہے اور جہاں ہمارا ہی دیباچۂ افسانہ ہے۔ جس ہستی کا جوہر تخلیق ہے، تقلید اس کے لیے موت کے مرادف ہے۔ جب کسی فرد یا قوم میں قوتِ تخلیق کی کمی واقع ہوتی ہے اور قوائے حیات کمزور پڑ جاتے ہیں تو وہ آسان سمجھ کر تقلید کو اختیار کر لیتی ہے۔ جہاں تقلید کی پرستاری ہے وہاں سمجھنا چاہیے کہ زندگی شبستانِ عدم میں جا کر سو گئی ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے کسی قدر برگساں کی بھی ہم نوائی کی ہے جس کے فلسفے کا لب لباب یہ ہے کہ زندگی تغیر اور تخلیق ہے اور زندگی کے جن پہلوؤں میں تقلید اور ثبات نظر آتا ہے وہاں زندگی ایک موجِ بے تاب نہیں رہی بلکہ مادہ اور جسم اور ریاضیات ہو گئی ہے۔ مادے اور جسم کی حرکتیں ایک ہی آئین میں پا بہ زنجیر ہو جاتی ہیں اور ریاضیات کی طرح اُن میں جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ مفصلہ ذیل مضمون برگساں ہی کی زبان میں بیان ہوا ہے:

بجان من کہ جاں نقشِ تن انگیخت ہوائے جلوہ ایں گل را دو رو کرد
ہزاراں جلوہ دارد جانِ بے تاب بدن گردد چو با یک شیوہ خو کرد

اقبال کے ہاں اکثر جگہ خودی کی تقویت کا مضمون تقلید سے گریز کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ تمام اکابر مصلحین نوعِ انسان کی یہ خصوصیت رہی ہے کہ وہ مقلد نہیں تھے، وہ آزادی سے نئی راہیں پیدا کرتے رہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہے کہ پیروؤں نے ان کی حریت آفریدہ تعلیم کو تقلید کا حصنِ حصین بنا لیا۔ پیغمبروں کے رستے پر چلنے والا حقیقت میں وہ شخص ہے جو تقلید شکن ہے۔ اکثر افراد و اقوام کا یہ حال ہوتا ہے کہ وہ اپنے حقیقی یا موہوم ماضی سے ایسے پا بہ زنجیر ہوتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ ان پر بند ہو جاتا ہے اور وہ لکیر کے فقیر ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ایسی قومیں جب استبداد کے شکنجوں میں جکڑی جاتی ہیں تو ان کے نام نہاد مُصلح اپنی ذلت اور پستی کو اس پر محمول کرتے ہیں کہ لوگوں میں آزاد روی پیدا ہو گئی ہے اور تقلید کا جذبہ کم زور پڑ گیا ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ جب تک گری ہوئی قومیں اپنے ماضی سے جکڑی رہتی ہیں ان کے لیے نئی زندگی پیدا کرنا دشوار بلکہ محال ہوتا ہے۔ اس مضمون کو اقبال نے بڑی آزادی سے بیان کیا ہے:

چہ خوش بودے اگر مردِ نکو پے ز بندِ پاستاں آزاد رفتے

اگر تقلید بودے شیوۂ خوب پیمبر ہم رہ اجداد رفتے

پیام مشرق میں اقبال نے دو تین جگہ نطشے پر کچھ اشعار لکھے ہیں۔ ایک نظم شوپن ہائر اور نطشے پر ہے جس میں دونوں کے فلسفوں کا مقابلہ ایک تمثیل سے کیا ہے۔ شوپن ہائر کا فلسفہ فلسفۂ یاس ہے۔ بعض فلسفوں اور بعض مذہبوں میں زندگی کے متعلق قنوط کا رنگ غالب رہا ہے لیکن شوپن ہائر کے فلسفے میں قنوطیت کی اساس ایسی استوار کرنے کی کوشش کی گئی کہ وہ ایک مستقل نظریۂ حیات بن گئی۔ شوپن ہائر کے نزدیک زندگی کے تمام مظاہر ایک عالمگیر کورانہ ارادے کی پیداوار ہیں۔ ایک تاریک اور بے مقصد ارادۂ حیات ہر طرح وجود پذیر ہونے میں کوشاں ہے۔ رنج اور مصیبت، دکھ اور درد اس کی لازمی پیداوار ہیں۔ چونکہ ایک اندھا ارادہ زندگی کی اصل ہے اس لیے اس کا کوئی علاج ممکن نہیں۔ تہذیب اور علم کی ترقی سے بجائے صلاح و فلاح کی ترقی کے دُکھ کی ترقی ہوتی ہے تنازع للبقا زندگی کی نفسا نفسی ہے۔ جو شجر اور حجر، حیوان اور انسان سب کے لیے بے تابی کا باعث ہے۔ جہاں زندگی ہے وہاں پیکار اور رنج و محن کا بازار گرم ہے۔ شوپن ہائر کا خیال تھا کہ بدھ مت اور ویدانت کی بھی یہی تعلیم ہے۔ فرار عن الحیات، زندگی کی کش مکش سے نکل جانا سب سے اعلیٰ اور صحیح مقصد ہے۔

نطشے اور شوپن ہائر کے فلسفوں میں بعض اہم اساسی نظریات مشترک پائے جاتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک ارادۂ حیات زندگی کی اصل ہے۔ لیکن ان میں فرق یہ ہے کہ شوپن ہائر کے نزدیک زندگی محض زندہ رہنے کی کوشش ہے۔ اور ہر وجود محض اپنی بقا کے لیے ساعی اور دوسروں کے لیے برسرِ پیکار ہے۔ نطشے نے اس میں یہ ترمیم کی کہ زندگی محض بقا کی کوشش نہیں بلکہ حصول قوت کی کوشش ہے۔ ہر کوشش کسی نہ کسی رنگ میں اضافۂ قوت کی کوشش ہے۔ زندگی اس لحاظ سے بے مقصد نہیں کیونکہ حصول قوت اس کا مطمح نظر ہے۔ اس کو دُکھ اور سُکھ کے پیمانے سے نہیں ناپنا چاہیئے۔ قوت اور کمزوری کے سود و زیاں کے علاوہ باقی سب قسم کے سود و زیاں اور نفع و ضرر بے معنی ہیں۔ زندگی کی مشکلات کا حل اس سے فرار نہیں بلکہ اپنی قوتوں میں اضافہ کرنا ہے۔ ہر رکاوٹ ایک دعوت عمل ہے۔ زندگی سے بھاگنے کے بجائے اس میں ھَل من مزید کا اصول کارفرما ہونا چاہیئے۔ زندگی اب تک ارتقا کے جو مدارج طے کر چکی ہے اس سے آگے لامتناہی مدارج اور بھی ممکن ہیں۔ اخلاق کمن اور ادیان کہن کا پیدا کیا ہوا توہم پرست اور لذت پرست اور غیر پست انسان محض ایک پُل ہے جس پر سے گزر کر فوق الانسان کی طرف بڑھنا لازمی ہے۔ زندگی پر آنسو بہانے والوں کے بجائے بہادر اور دلیر انسان پیدا ہونے چاہئیں جو موجودہ انسانوں کی طرح سست عناصر نہ ہوں۔ نفی حیات کے تمام مذاہب اور فلسفے غلط ہیں۔ فقط وہی نظریۂ حیات صحیح ہے جس میں اثبات حیات اور ذوق نمو ہے قنوط زندگی کی ایک بیماری ہے۔ یہ عناصر کا انسان پیکار حیات سے خوش رہتا ہے اور سیلاب کو ہمار

کی طرح رکاوٹوں پر رقص کرتا ہوا چلتا ہے۔ شوپن ہائر اور نطشے کے نظریات حیات کے اس تفاوت کو اقبال نے اُس نظم میں ادا کیا ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے:

مرغے ز آشیانہ بہ سیر چمن پرید — خارے ز شاخِ گل بہ تنِ نازکش خلید

ایک مرغ اپنے گھونسلے سے سیرِ بوستاں کے لیے اُڑا، پھول سے لذت اندوز ہونا چاہتا تھا لیکن ایک کانٹا اس کے نازک بدن میں چبھ گیا۔ وہ نہ صرف اپنے درد سے کراہا بلکہ چمن روزگار کی فطرت کو بُرا کہنے لگا۔ گل کو وہمی اور خار کو حقیقی سمجھنے لگا۔ اس کو ذکی الحس ہونے کی وجہ سے تمام مرغانِ چمن کا درد محسوس ہونے لگا۔ لالے کے اندر اس کو کسی بے گناہ کے خون کا داغ دکھائی دینے لگا۔ گل کو چاک پیراہن اور عندلیب کو نوحہ گر سمجھا۔ بہار کو سیمیا اور جوئے آب کو سراب تصوّر کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ اس تمام چمن کی اساس فریب اور رنج و محن پر ہے۔ اس دردِ جانکاہ سے اس نے ایسا نالہ کیا کہ اس کی نوا خون بن کر اس کی آنکھوں سے ٹپک پڑی۔ حسنِ اتفاق سے ایک ہدہد نے اس کی آہ و بکا کو سنا اس کو رحم آیا اور اس کا کانٹا اپنی منقار سے نکال دیا اور اس کو نصیحت کی کہ آہ و نالہ نہیں کرنا چاہیئے۔ زندگی کی اصل بدنہیں لیکن اس کی فطرت یہ ہے کہ اس میں گوہرِ سود جیبِ زیاں کے اندر رہتا ہے۔ گل اپنے شگاف سینہ سے زرناب پیدا کرتا ہے۔ دردآشنا ہونا ہی درد کا علاج ہے۔ اگر تو کانٹوں کا خوگر ہو جائے تو خود سراپا چمن بن جائے۔

پیامِ مشرق میں ایک اور نظم نطشے پر ہے جس کے نیچے اقبال نے ایک فٹ نوٹ بھی دیا ہے جو مفصلہ ذیل ہے:

"نطشے نے مسیح کے فلسفۂ اخلاق پر زبردست حملہ کیا ہے۔ اس کا دماغ اس لیے کافر ہے کہ وہ خدا کا منکر ہے گو بعض اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہبِ اسلام کے بہت قریب ہیں۔ قلبِ او مومن دماغش کافر است۔ نبی کریم صلعم نے اس قسم کا جملہ امیہ ابن الصلت عرب شاعر کی نسبت فرمایا تھا۔ آمن لسانہ وکفر قلبہ۔"

یہ فقط چار اشعار کی ایک چھوٹی سی نظم ہے لیکن اس میں ہر شعر نطشے کے فلسفے کے کسی ایک پہلو کا صحیح آئینہ ہے۔ اس کے علاوہ ان اشعار میں اقبال نے اپنا زاویۂ نگاہ نطشے کی تعلیم کی نسبت بڑی خوبی سے پیش کر دیا ہے اور ضمناً یہ بھی بتا دیا ہے کہ اسلام کی تعلیم سے اس کی تعلیم کو کس قسم کا تعلق ہے

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز — در نئے کلکش غریوِ تندر است

نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد — دستش از خونِ چلیپا احمر است

آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ساخت — قلبِ او مومن دماغش کافر است

خویش را در نارِ آں نمرود سوخت

زانکہ بستان خلیل از آذر است

اس کی آواز ایک کڑکا اور ایک گرج ہے ۔ شیریں نوا کے طالب کو اس سے گریز کرنا چاہیئے ۔ اس کی صریرِ قلم تلوار کی جھنکار ہے ۔ عیسائیت کے خون سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے ہیں ۔ اس نے اپنا بت خانہ اسلام کی بنیادوں پر قائم کیا ۔ اس کا دل مومن ہے اور دماغ کافر ۔ تو اس نمرود کی آگ میں بے دھڑک داخل ہو جا ۔ اگر تجھ میں ایمانِ خلیل ہے تو تو جلے گا نہیں بلکہ یہی آگ تیرے لیے بوستاں بن جائے گی ۔

یہ اشعار کسی قدر مزید تشریح کے طالب ہیں ۔ سوال یہ ہے کہ نطشے نے مسیحیت پر جو حملہ کیا اس کی بنا کیا تھی ؟ آزاد خیال لوگوں نے ، سائنسدانوں نے ، عقلیت کے پرستاروں نے ، دہریوں اور ملحدوں نے نطشے سے قبل اور نطشے کے بعد عیسائیت پر کئی طرف سے حملے کئے ہیں لیکن نطشے نے جس پہلو سے حملہ کیا ہے اور جس جرأت سے حملہ کیا ہے اس کی نظیر نہیں ملتی ۔ کسی نے کلیسا کے استبداد اور حریت پر حملہ کیا ، کسی نے معجزات اور کرامات پر ۔ کسی نے مسیح کی پیدائش اور موت کے افسانوں کو جھٹلایا ۔ لیکن مسیحیت کے خلاف اور اس کے نظریۂ حیات کو کسی نے اس طرح انسانیت اور ارتقا کا دشمن قرار نہیں دیا جس طرح کہ نطشے نے ۔ وہ مسیحیت کو غلاموں کی ایک بغاوت قرار دیتا ہے جس نے شجاعانہ اور آقایانہ اخلاق کی تمام اقدار کو تہ و بالا کر دیا ، یونان اور روما کی تہذیب کے بہترین عناصر اس سے تباہ ہو گئے اور ارتقائے حیات میں ایک بہت بڑی رکاوٹ پیدا ہو گئی ۔ تمام انسان مساوی ہیں ، تمام انسان گناہ گار پیدا ہوتے ہیں ، عقل اور علم کے مقابلے میں جہالت خدا کو زیادہ پسند ہے ، غلام آقا سے بہتر ہے ، جنت مفلسوں ، ناداروں اور کم زوروں کے لیے ہے ، قوت گناہ ہے اور عجز سب سے بڑی نیکی ، یہ جسم یہ مادہ اور یہ دنیا ذلیل ہے اور بعد میں آنے والی دنیا اصل ہے ۔ نطشے کے نزدیک اس قسم کی تعلیم غلاموں ہی میں پیدا ہو سکتی ہے اور غلاموں ہی کے لیے موزوں ہو سکتی ہے اور غلام اس کو سمجھ سکتے اور اس کی داد دے سکتے ہیں ۔ جب تک انسان اس تعلیم کو بیخ و بن سے نہ اکھاڑے وہ جسمانی اور روحانی موت میں سے نہیں نکل سکتا ۔ نطشے کا یہ حملہ مسیحیت پر اسی زاویۂ نگاہ سے کیا گیا ہے جس زاویۂ نگاہ سے اسلام نے مسیحیت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تھا ۔ "لا رہبانیۃ فی الاسلام" اسی نقطۂ نظر کے خلاف جہاد کا اعلان تھا ۔ نطشے نے مذاہب کی جو تقسیم کی ہے کہ مذاہب فقط دو قسم کے ہیں ، اثباتِ حیات کے مذاہب اور نفیِ حیات کے مذاہب یا خود نطشے کے الفاظ میں ، زندگی کو 'ہاں' کہنے والے اور زندگی کو 'نہیں' کہنے والے ۔ اس تقسیم میں بدھ مت اور مسیحیت زندگی کو 'نہیں' کہنے والوں میں ہیں اور اسلام زندگی کو 'ہاں' کہنے والوں میں ۔ نطشے کسی مذہبی تعلیم سے اس حقیقت تک نہیں پہنچا ۔ وہ مذہب سے بیزار ہے اور مذاہب کے خدا سے بھی بیزار اور اس کا منکر ۔ باوجود اس کے اس کی نظر فطرتِ حیات کے متعلق ایسی صحیح ہے کہ بقول اقبال وہ کافرانہ انداز سے اسلام کے زاویۂ نگاہ پر آ گیا ہے ۔ اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند ہے جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے ۔ اسلام کے اس پہلو سے

متاثر ہونے کی وجہ سے اقبال نے نطشے کا اثر قبول کیا۔ اسلام نے جہاد کو ایمان کا ثبوت قرار دیا اور کہا کہ جہاد ہی اس امت کی رہبانیت ہے۔ زندگی باوجود اس کی کلفت اور کشاکش کے اسلام کے نزدیک ایک نعمت ہے جس میں قوت اور جمال پیدا کرنا ہر مومن کا فریضہ ہے۔ اسلام نے فطرت کو صحیح سمجھا اور اپنے آپ کو عین فطرت قرار دیا اور کہا کہ انسان اسی فطرت پر خلق کیا گیا ہے۔ ارتقائے حیات، علوّ آدم، تسخیر فطرت، احترام حیات جسم اور مادے کو روحانیت کا معاون سمجھنا، حصولِ قوت کی کوشش، یہ تمام چیزیں اسلام اور نطشے کی تعلیم میں بہت حد تک مشترک ہیں گو انداز بیان بہت مختلف ہے۔ اسلام ان تمام نظریوں کو توحید کے عقیدے کے ساتھ وابستہ کرتا ہے۔ اور انہیں اسی عقیدے کے مشتقات کے طور پر پیش کرتا ہے۔ نطشے نہ خدا سے شروع کرتا ہے اور نہ خدا پر ختم کرتا ہے۔ اس کی نظر فقط فطرت اور انسان کے ممکنات تک محدود ہے۔ لیکن جہاں تک اس کی نظر جاتی ہے وہاں تک صحیح ہے۔ اقبال کو نطشے کا کفر بھی بہت ناگوار نہیں ہے۔ سستت مومن سے جری کافر بہتر ہے۔ کسی صوفی شاعر کا ایک مشہور شعر ہے جو نطشے کی آواز معلوم ہوتا ہے:

خود را نہ پرستیدہ عرفاں چہ شناسی　　کافر نہ شدی لذتِ ایماں چہ شناسی

اقبال کو نطشے کی ظلمات کفر چشمۂ حیات کی طرف سے جانے والی تاریکی معلوم ہوتی ہے۔ اس کے قلب کا مومن ہونا اقبال کے لیے ایسا دلکش ہے کہ اس کے دماغ کے کافر ہونے سے وہ نہیں گھبراتا۔ اقبال کے فلسفے میں اصل چیز دل ہے، دماغ نہیں؛ روح حیات عشق ہے، عقل و استدلال نہیں اور عشق کا کام آزادی اور تخلیق اور علوّ درجات، تسخیر کائنات اور ارتقائے لامتناہی ہے۔ یہ سب چیزیں نطشے کے افکار پریشاں میں بڑی کثرت سے ملتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک نطشے ایک دیوانہ ہے جو شیشہ گروں کی کارگاہ میں لٹھ لے کر گھس گیا ہے اور تمام سامانِ فریب کو اس نے چکنا چور کر ڈالا ہے۔ اگر اس کا لٹھ کچھ مقدس ظروف پر بھی پڑ گیا ہو تو قابل معافی ہے۔

جاوید نامے میں اقبال مولانا روم کی رہبری میں جب "آں سوئے افلاک" پہنچ گیا تو ایک مقام پر نطشے سے بھی ملاقات ہوئی۔ اقبال، رومی اور نطشے کا عالم خیال میں ایک مقام پر جمع ہونا خود اقبال کی نفسی ترکیب پر روشنی ڈالتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تینوں "آں سوئے افلاک" نہیں بلکہ ایں سوئے افلاک خود اقبال کے دل کے اندر جمع ہیں۔ لیکن خود دل کی حقیقت اگر آں سوئے افلاک ہے تو یہ مقام ملاقات بالکل صحیح ہے۔ کسی کا ایک بڑا بلیغ شعر ہے:

دل منزلِ خود آں طرفِ ارض و سما داشت
دیم ہمت تراایں کہ بہ پہلوئے تو جا داشت

(باقی آئندہ)

تصانیف
ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیتِ نفس انسانی، عشق و عقل، وحی والہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالم اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گرانقدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے۔

افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلامک آئیڈیالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصولوں کا دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریۂ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے مقابلہ کر کے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جمود، بے حسی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے۔

اسلام کا نظریۂ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔
قیمت دس روپے

(ملنے کا پتہ)

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

غزالی کے سیاسی افکار

تاریخ اسلام میں خراسان کے صوبے کو بہت اونچا مقام حاصل ہے۔ یہ صوبہ بے شمار سیاسی، سماجی اور مذہبی تحریکوں کا آماجگاہ بنا رہا۔ اسی صوبے میں طوس نامی ایک ضلع ہے جو اب مشہد کہلاتا ہے جس میں امام علی رضا اور ہارون الرشید جیسے گنجہائے گرانمایہ مدفون ہیں اور اسی ضلع نے فردوسی، نظام الملک اور غزالی جیسی نامور ہستیوں کو جنم دیا۔

حالاتِ زندگی

امام غزالی کا نام محمد، کنیت ابو حامد اور خطاب حجۃ الاسلام ہے۔ ان کے والد بھی محمد کہلاتے تھے اور دادا بھی اسی نام سے مشہور تھے۔ البتہ پر دادا کا نام احمد تھا۔ امام صاحب ۴۵۰ھ مطابق ۱۰۵۸ء میں طوس کے مقام طاہران میں پیدا ہوئے۔ اسی سال ماوردی نے وفات پائی۔

غزالی کی وجہ تسمیہ میں بڑا اختلاف ہے۔ اکثر مورخین اور ارباب سیر کا دعویٰ ہے کہ لفظ غزالی کا مادہ غزل ہے جس کے معنی کاتنے کے ہیں امام صاحب کے والد سوت کا کاروبار کرتے تھے اسی نسبت سے وہ غزالی کہلائے۔ ابن خلکان کی بھی یہی رائے ہے۔ اس نظریے کے حامی غزالی کی "ز" کو مشدد پڑھتے ہیں۔ اس کے برخلاف ایک جماعت جس میں علامہ سمعانی بھی شامل ہیں، اس بات کی قائل ہے کہ طوس کے ضلع میں غزالہ نامی ایک گاؤں تھا امام صاحب اسی گاؤں کے رہنے والے تھے اور اسی نسبت سے وہ غزالی کہلائے۔ یہ لوگ غزالی کی 'ز' کو مشدد نہیں بلکہ مخفف پڑھتے ہیں۔ مولانا شبلیؒ نے پہلے نظریہ کی تائید کی ہے اور دوسرے کے غلط ہونے کی صرف یہ دلیل دی ہے کہ طوس میں غزالہ نام کا کوئی گاؤں نہیں۔ آٹھ نو سو سال کے بعد ایک گاؤں کے ہونے یا نہ ہونے کا پتہ چلانا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ غزالہ نامی کوئی گاؤں تھا یا نہیں۔

امام صاحب نے ابتدائی تعلیم طوس ہی میں حاصل کی پھر وہ نیشاپور پہنچے جہاں امام المعالی جوینی اور امام الحرمین جیسے بزرگوں کے آگے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ انہوں نے مشہور سلجوقی وزیر نظام الملک تک رسائی حاصل کی۔ ۴۸۴ھ مطابق ۱۰۹۱ء میں وہ بغداد کے کالج نظامیہ میں معلم کے عہدے پر فائز ہوئے اس وقت ان کی عمر صرف ۳۴ برس کی تھی۔ اتنی کم سنی میں نظامیہ کے مسند درس پر کوئی اور متمکن نہیں ہوا۔ دار الخلافہ کے قیام کے دوران غزالی اپنے علم و فضل کے ذریعے ارکانِ سلطنت کے ہمسر ہو گئے حتیٰ کہ سلطنت کے اہم امور آپ ہی کے مشوروں سے انجام پاتے تھے۔ قیام

بغداد کا یہ چار سالہ مختصر دور امام صاحب کی زندگی کا بہترین زمانہ ہے۔ انہوں نے نہایت پُرشکوہ زندگی گزاری حتیٰ کہ ان کے کپڑوں اور سواری کی قیمتوں کا تخمینہ فقیہہ ابو المنصور نے پانچ سو اشرفیاں لگایا ہے۔

لیکن شان و شوکت کا یہ دور زیادہ عرصہ نہ رہا۔ ۴۸۸ھ مطابق ۱۰۹۵ء میں غزالی ۳۸ سال کی عمر میں تارک الدنیا ہو گئے۔ بغداد سے نکل کر دمشق پہنچے وہاں تدریس کے ساتھ ساتھ مجاہدہ و ریاضت میں مشغول ہو گئے۔ دو سال دمشق میں قیام رہا پھر بیت المقدس جا نکلے پھر عازم حرمین شریفین ہوئے مکہ معظمہ میں ایک طویل قیام کے بعد انہوں نے مصر و اسکندریہ کا بھی سفر کیا۔ آخر کار اہل و عیال کی محبت انہیں وطن کھینچ لائی۔ نظام الملک کے بیٹے فخر الملک کے شدید اصرار سے مجبور ہو کر نیشاپور میں کچھ دنوں درس و تدریس میں بھی مصروف رہے لیکن جلد ہی اس عہدے سے سبکدوش ہو کر طوس چلے گئے اور خانہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی۔ گھر کے قریب ہی ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ کی بنیاد ڈالی جہاں وہ آخری دم تک ظاہری اور باطنی علوم کی اشاعت میں مشغول رہے۔ امام غزالی نے ۵۰۵ھ مطابق ۱۱۱۱ء میں بعمر ۵۵ سال انتقال فرمایا۔

تصانیف

غزالی نے کل ۵۵ سال کی عمر پائی اس کے باوجود تمام علوم متداولہ مثلاً تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، علم الکلام، تعلیم، وعظ و مناظرہ وغیرہ میں اس قدر مہارت حاصل کی کہ ہمعصروں سے گوئے سبقت لے گئے فلسفہ میں تو وہ ایک مستقل مکتب خیال کے بانی سمجھے جاتے ہیں۔ روحانیات میں تو انہوں نے وہ عالی مقام حاصل کیا جو بہت ہی کم لوگوں کو نصیب ہو سکا۔ درس و تدریس، مجاہدہ و ریاضت، سفر و سیاحت، حج و زیارت میں مشغول رہنے کے باوجود انہوں نے پچاس سے اوپر کتابیں لکھیں اور ان میں ایک سے ایک ضخیم کتابیں شامل ہیں۔ یاقوت التاویل فی تفسیر التنزیل" کے نام سے علم تفسیر پر ایک کتاب لکھی جس کی چالیس جلدیں ہیں۔ پھر یہ تصانیف اسلامی علوم تک محدود نہ تھیں۔ غزالی نے دیگر مذاہب پر بھی کتابیں لکھیں۔ القول الجمیل فی الرد علی من غیر الانجیل۔ میں انجیل کے مروجہ نسخوں پر تنقید کی ہے۔ باطنیہ، اسماعیلیہ اور امامیہ مذاہب کے رد میں انہوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ غزالی کی تصانیف کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں عربی کے علاوہ فارسی زبان کو بھی استعمال کیا گیا ہے۔

ہمیں غزالی کی صرف اُنہیں تصانیف سے سروکار ہے جو بلا واسطہ یا بالواسطہ سیاسیات سے متعلق ہیں۔ اس سلسلہ کی اہم ترین تصنیف 'المنقذ من الضلال' ہے۔ اس کتاب میں امام صاحب نے علوم کی قسمیں گنوائی ہیں پھر ہر علم کی تعریف اور موضوع بیان کرنے کے بعد ایک علم کا تعلق دوسرے علم سے ظاہر کیا ہے۔ پھر ان علوم کی گروہ بندی بھی کی ہے۔ سیاست کے متعلق لکھا ہے کہ یہ علم آسمانی کتابوں سے حاصل ہوتا ہے جو رسولوں کے ذریعہ انسانوں تک پہنچی ہیں۔ یا سلف صالحین کے احکام و اقوال سے علم سیاست کے اصول ماخوذ ہیں۔

غزالی کی دوسری گرانمایہ تصنیف احیاء العلوم ہے۔ یہ کتاب امام صاحب نے اپنے دس سالہ سیر و سیاحت کے دوران میں لکھی۔ یہ نادر معلومات کا ذخیرہ ہے۔ اس کتاب کی چار جلدیں ہیں۔ پہلی کتاب کا موضوع عبادات ہیں جن میں عقائد و عبادات پر نئے انداز سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ دوسری جلد عادات سے متعلق ہے جس میں زندگی کے ہر ہر شعبہ کے مختلف کاموں کے آداب سکھائے گئے ہیں۔ تیسری جلد میں مہلکات سے بحث کی گئی ہے۔ فطرتِ انسانی اور اجتماع کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر سے یہ جلد تمام جلدوں سے زیادہ اہم ہے۔ چوتھی اور آخری جلد میں منجیات زیر بحث آئے ہیں۔ اور اخلاق فاضلہ بالتفصیل بیان کئے گئے ہیں۔ احیاء العلوم میں جابجا غزالی کے سیاسی افکار ملتے ہیں۔ جن میں مملکت کی ابتدار، بادشاہ کی ضرورت اور معاشی مسائل شامل ہیں۔

غزالی کی ایک اور تصنیف تبر المسبوک ہے جو سیاسیات و اخلاقیات کے موضوع پر لکھی گئی ہے۔ اس کتاب میں ملک شاہ سلجوق کے بیٹے غیاث الدین ابوشجاع محمد کو امور مملکت کی انجام دہی میں زریں مشورے دیئے گئے ہیں۔ ان مشوروں سے غزالی کے سیاسی نظریات کی وضاحت ہوتی ہے۔

کیمیائے سعادت میں غزالی نے احیاء العلوم کا خلاصہ لکھا ہے۔ اور عوام کے مستفید ہونے کے خیال سے زبان فارسی استعمال کی گئی ہے۔ اس کتاب میں بطور مقدمہ معرفت کے باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ معرفتِ نفس کے سلسلہ میں انسانی قوائے ظاہری و باطنی کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ جس سے انسان کی متضاد قوتیں اور اس کی اعلیٰ صلاحیتیں معلوم ہوتی ہیں۔

کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد اگرچہ بنیادی طور پر عقائد کی کتاب ہے لیکن اس میں بھی جابجا سیاسی اصول بیان کئے گئے ہیں۔ بالخصوص سلطان کی عزت و احترام پر بہت زیادہ زور بیان صرف ہوا ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ غزالی کی فقہی تصانیف وسیط، بسیط اور بالخصوص وجیز میں سیاسی مسائل حل کئے گئے ہیں۔

امام غزالی کی ایک اور تصنیف سر العالمین ہے۔ اس کی طرز عبارت اور انداز بیان دیگر تصانیف سے قدرے مختلف ہے اس لیے مولانا شبلیؒ نے اس کتاب کے جعلی ہونے کا فتویٰ صادر کر دیا ہے اور پھر عام تصانیف کے برعکس سر العالمین میں بار بار امام الحرمین کا اسم گرامی بیان ہوا ہے جس نے شبلیؒ کے خیال کو مزید تقویت پہنچائی ہے۔ تاہم یہ بات نظر انداز نہ کرنی چاہیئے کہ امام صاحب کے آخری ۱۶ سال عجیب و غریب طریقے سے گزرے۔ اس عرصے میں ان پر جذب و بےخودی کی کیفیت بھی طاری رہی۔ ان قلبی کیفیات کا اثر ان کی تصانیف پر بھی پڑا۔ ممکن ہے کہ جذب کی شدت میں امام الحرمین کا نام بے ساختہ قلم سے نکل گیا ہو۔ سر العالمین میں رموز مملکت بیان ہوئے ہیں۔

ایک اور تصنیف "فاتحۃ العلوم" کا ذکر ضروری ہے جس میں علوم کی قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ہر ایک علم کے موضوع سے بحث کی گئی ہے۔ ان علوم میں سیاست کا خاص طور پر ذکر ہے۔

اسلوب بیان اور طرزِ استدلال

غزالی کا اسلوبِ بیان نرالا ہے۔ چونکہ ان کی خواہش تھی کہ عوام ان کے خیالات سے بہرہ مند ہوں اسی لیے انہوں نے مروجہ طرز کے خلاف نہایت سلیس اور عام فہم زبان استعمال کی ہے۔ ان کے زمانے میں عربی زبان کی مقبولیت کم ہو چلی تھی اور صفاری اور سامانی حکمرانوں کی توجہ سے فارسی اپنی کھوئی عظمت دوبارا حاصل کر رہی تھی۔ غزالی نے عربی کے علاوہ اپنی تصانیف میں فارسی کو بھی ذریعہ اظہار بنایا ہے۔ جہاں تک ان کی تصانیف کے موضوع کا سوال ہے اس میں اختراع اور جدت کو زیادہ دخل حاصل نہیں ہے۔ نکلسن نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تاریخ ادب عربی" میں غزالی کے متعلق D-M-MACDONALD کا زریں قول نقل کیا ہے کہ "غزالی نے اپنی تصانیف میں کوئی نیا راستہ تلاش نہیں کیا تاہم وہ اتنی عظیم شخصیت کے مالک تھے کہ روندے ہوئے راستے پر اس طرح چلے کہ اسے شاہراہِ عام بنا کر چھوڑا۔"

غزالی نے عالم طفولیت ہی سے موت و حیات کی گتھیاں سلجھانی شروع کر دی تھیں۔ اس غور و فکر کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے تمام چیزوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ حتیٰ کہ حواس اور عقل بھی ان کے نزدیک قابل اعتماد ذرائع نہ رہے۔ انہوں نے تجربات ہی کو علم کا واحد ذریعہ قرار دیا۔ ان تجربات میں ذاتی تجربہ کے علاوہ دوسروں کے تجربے بھی شامل ہیں۔ ان کی رائے میں الہامی کتابیں، انبیاء کے اقوال اور صحابہ اور سلف صالحین کے آثار عمدہ ترین تجربات ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ غزالی اپنے نظریات کے ثبوت میں قرآنی آیات پیش کرتے ہیں کہیں کہیں توریت و انجیل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ احادیث تو انہوں نے بیشمار پیش کی ہیں۔ صحابہ کرام نیز مشائخین کے اقوال سے دلائل دیئے ہیں۔ روایات کے سلسلہ میں محدثین کی قائم کردہ روایت و درایت کے اصول کی سختی سے پابندی نہیں کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اکثر ضعیف روایتیں بھی پیش کر دی ہیں۔ اسی لیے وہ ہمعصر اور مابعد محدثین کے اعتراضات کا ہدف بنے۔

غزالی اپنے پیشرو مفکر ماوردی کی طرح شافعی مکتب خیال سے تعلق رکھتے ہیں تاہم ان کا دامن تقلید جامد سے پاک ہے۔ ان کی تصانیف میں عقلیت کی جا بجا جھلک ملتی ہے (اگرچہ اصولی طور پر وہ عقل کو یقینی علم کے حصول کا ذریعہ نہیں سمجھتے) مثلاً وہ علم کی فضیلت ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل کا سہارا لیتے ہیں۔

غزالی کا طرزِ استدلال بہت حد تک تاریخی ہے۔ ماوردی اور نظام الملک کی طرح اپنے نظریات کو ثابت کرنے اور انہیں ذہن نشین کرانے کے لیے وہ تاریخی شواہد بھی پیش کرتے ہیں۔ تاہم ان کی اکثر مثالیں تاریخ اسلام ہی سے ہوتی ہیں۔ طوسی کے خلاف وہ بہت ہی کم یونانی، ایرانی اور ہندی روایات پر اپنی دلیلوں کی بنیاد رکھتے ہیں۔ تاہم ماوردی سے زائد ہی غیر مسلموں کی تاریخ سے مثالیں غزالی نے پیش کی ہیں۔ ایران کی تاریخ

سے وہ اکثر نوشیروان عادل اور اس کے مشہور وزیر بزرجمہر کے اقوال نقل کرتے ہیں۔

غزالی پیچیدہ سے پیچیدہ مسائل کو سمجھانے کے لیے ایسی عام فہم مثال دیتے ہیں کہ ہٹ دھرم سے ہٹ دھرم آدمی کو اقرار ہی کرتے بنتا ہے۔ مثلاً یہ بہت بڑا نزاعی مسئلہ تھا کہ انسان کو دنیا سے دل لگانا چاہیئے یا صرف آخرت کا ہو کر رہ جانا چاہیئے۔ اس سلسلے میں دو متضاد رویے اختیار کئے جاتے تھے ایک یہ کہ انسان سراسر دنیا کا ہو کر رہ جاتا العد آخرت سے کوئی سروکار ہی نہ رکھتا۔ اور دوسرے یہ کہ انسان تارک الدنیا ہو کر پہاڑوں کے غاروں کا باسی بن جاتا اور درندوں کی ہمسائیگی اختیار کر لیتا۔ غزالی نے دونوں کے بین بین ایک نئی راہ متعین کی وہ یہ کہ انسان دنیاوی امور میں ضرور مشغول رہے لیکن صرف اتنا کہ وہ ضروریات زندگی مہیا کر سکے تاکہ جسم و جان میں رابطہ قائم رہے۔ اس امر کو ذہن نشین کرانے کے لیے امام صاحب نے نہایت عام فہم مثال دی ہے کہ انسان اس دنیا میں حاجی کے مانند ہے جو خانہ کعبہ کی طرف ایک بہت بڑے قافلے کے ساتھ رواں دواں ہے۔ اگر کوئی حاجی قافلہ کی فرودگاہ پر اترے اور اپنی سواری کے گھاس دانہ اور اس کے بناؤ سنگار میں محو ہو جائے۔ کہیں سے اچھی سے اچھی گھاس لاکر دے اور کہیں سے ٹھنڈا پانی لاکر پلا دے۔ حتیٰ کہ اسی اہتمام میں وہ قافلہ سے بچھڑ جائے اور اس کو یہ علم بھی نہ ہو کہ اگر ایسا کروں گا تو حج سے رہ جاؤں گا۔ خود اور سواری دونوں تباہ ہو جائیں گے۔ لیکن جو حاجی ہوشیار ہو گا اس کا دل تو کعبہ اور حج میں لگا رہے گا اور وہ سواری کی خدمت بقدر ضرورت ہی کرے گا۔ تاکہ اس میں طاقت رفتار قائم رہے۔ اسی طرح جو شخص سفر آخرت کے متعلق عقل رکھتا ہے وہ بدن کی ضروری خدمت کرتا ہے۔ غزالی نے دنیا کے مکر و فریب کو سمجھانے کے لیے نہایت عام فہم آٹھ مثالیں دی ہیں جن سے عالم و عامی برابر لطف اندوز ہوتے ہیں۔

سیاسی نظریات

غزالی مسلم مفکرین میں پہلے شخص ہیں جنہوں نے سیاسیات کی اہمیت سے بحث کی ہے۔ وہ جملہ علوم کی صف میں سیاسیات کو اعلیٰ مقام دیتے ہیں۔ انہوں نے علوم کی دو قسمیں بتلائی ہیں۔ پہلی قسم میں وہ علوم شامل ہیں جو دین سے تعلق نہیں رکھتے وہ اس قسم میں ریاضی، منطق اور طبیعیات وغیرہ کو شامل کرتے ہیں۔ دوسری قسم کے علوم جو شرع سے متعلق ہیں مثلاً ماوراء الطبیعیات، سیاسیات، علم الاخلاق اور علم النفس وغیرہ گویا کہ امام صاحب کے نزدیک سیاسیات ایک دینی علم ہے اور بہت اہم ہے۔ انہوں نے سیاسیات کی تعریف بھی یہ کی ہے کہ وہ علم جو مملکت کے نظم و نسق کے مذہبی اور روحانی امور سے بحث کرتا ہے۔ وہ اصول سیاست کا ماخذ بھی کتب الٰہیہ اور بزرگوں کے احکامات قرار دیتے ہیں۔

مقاصد و اقسام

امام صاحب کے نزدیک انسانی زندگی کے لیے چار چیزیں لابدی اور ضروری ہیں غذا، لباس، مکان اور باہمی تعلقات۔ ان چاروں کے بغیر انسان زندہ نہیں رہ سکتا۔ پھر غذا کے لیے زراعت، لباس کے لیے نوربافی اور مکان کے لیے علم تعمیر اور باہمی تعلقات کے لیے سیاست ضروری ہے۔ ان چاروں فنون میں بھی وہ سیاست کو اہم ترین کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک سیاست ہی پر باہمی تعلقات اور خوشگوار زندگی کا دارومدار ہے۔ اسی لیے وہ ماہر سیاست کے لیے اعلیٰ اوصاف سے متصف ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور دیگر فن کار مثلاً فلاح، صناع اور معماروں کے لیے ان صفات کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ان کا دعویٰ ہے سیاست دان اپنی انہیں صفات کے باعث دوسروں سے خدمت لیتا ہے اور سب کو اپنا تابع اور مطیع سمجھتا ہے۔

غزالی نے سیاست کے چار مراتب بتلائے ہیں۔ سیاست کا اعلیٰ ترین مرتبہ ان کے نزدیک انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کی سیاست کو حاصل ہے کیونکہ ان کے اوامر و نواہی خاص و عام ہر ایک کو احاطہ کئے ہوئے ہیں اور ظاہر و باطن ہر حال میں واجب التعمیل ہیں۔ دوسرا مرتبہ خلفاء، ملوک اور سلاطین کی سیاست کا ہے۔ ان کے احکامات بھی خاص و عام پر جاری ہوتے ہیں مگر صرف ظاہر پر، باطن ان کے دائرہ اختیار سے باہر ہے۔ سیاست کا تیسرا مرتبہ علماء کی سیاست کا ہے۔ یہ علماء انبیاء کے وارث ہوتے ہیں ان کے احکامات خواص کے باطن پر جاری ہوتے ہیں نہ تو عوام میں اتنی سمجھ ہوتی ہے کہ وہ علماء سے استفادہ کر سکیں اور نہ ہی علماء میں اتنی قوت ہے کہ لوگوں کے ظاہر پر تصرف کر سکیں۔ چوتھی اور آخری سیاست واعظوں کی ہوتی ہے۔ واعظ عوام کے باطن پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس طرح غزالی کے نزدیک ملوک و سلاطین کا مرتبہ انبیاء کے بعد اور علماء، و واعظین سے پہلے ہے۔ اختیارات کے لحاظ سے وہ انبیاء سے صرف اس امر میں کم ہیں کہ وہ لوگوں کے باطن پر متصرف نہیں ہوتے۔

سیاسیات کی غرض و غایت امام غزالی کے نزدیک انسان کی دنیوی و اخروی زندگی کی فلاح ہے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ علم سیاست کی مدد کے بغیر فلاح دارین ناممکن الحصول ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر حکومت شرعی و قانونی بنیادوں پر قائم ہو اور علم السیاست کے ذریعہ اس کی تکمیل کی جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ انسان کا معاش و معاد خوشگوار و بہتر نہ ہو جائے۔

نظریۂ مملکت

امام غزالی پہلے مسلم مفکر ہیں جنہوں نے اجتماع کو اقتضائے فطرت انسانی کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ اس طرح انھوں

نے مثبت نظریہ پیش کیا ہے۔ ان کا پیشرو مفکر فارابی ترکِ حقوقِ باہمی کا قائل ہے۔ غزالی ارسطو کی طرح انسان کے مدنی الطبع ہونے کے دعویدار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ انسان فطرۃً تنہا زندگی نہیں بسر کر سکتا بلکہ وہ اجتماع کا محتاج ہے اور اس کی ہمیشہ یہ خواہش ہوتی ہے کہ کوئی اس کا ہم جنس اس کے ساتھ رہے۔ امام صاحب انسانی اجتماع کی دو وجہ بتلاتے ہیں۔ اوّل بقائے نسلِ انسانی جو عورت و مرد کی ہم نشینی کے بغیر ممکن نہیں اور دوم اسبابِ زندگی کی فراہمی اور تربیتِ اولاد۔ پہلے سبب کا لازمی نتیجہ بچوں کی پیدائش ہوتا ہے اس لیے ان بچوں کے لیے سامان کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر خاص توجہ کے ان کی پرورش ممکن نہیں ہوتی لیکن ایک ہی شخص اولاد کی تربیت و حفاظت اور سامانِ غذا مہیا نہیں کر سکتا جس سے خاندان وجود میں آتے ہیں۔ پھر ایک خاندان کا یکا و تنہا زندگی گزارنا بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ بھی کافی نہیں کہ ایک شخص اپنے زن و فرزند کو لے کر ایک مکان میں بیٹھ رہے کیونکہ اس طرح زندگی دشوار ہے۔ اس لیے ایک جماعت کے اجتماع کی ضرورت پڑتی ہے جن میں سے ایک ایک آدمی ایک ایک صنعت اختیار کر لے۔ مثلاً ایک شخص سے یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تنہا زراعت کرے کیونکہ زراعت کے آلات درکار ہوتے ہیں اور آلات کے لیے لوہار اور بڑھئی کی ضرورت پڑتی ہے پھر غذا کے لیے غلہ کا پیسنے والا اور کھانا پکانے والا ضروری ہے۔ اسی طرح لباس بھی ایک شخص تیار نہیں کر سکتا ہے اس کے لیے اول روئی کی زراعت ضروری ہے پھر کاتنے بُننے کے آلات کی ضرورت پڑتی ہے پھر ان کپڑوں کے سینے والے کے بغیر کام نہیں چل سکتا۔ الغرض انسان کا تنہا رہنا دشوار ہے لوگ بغیر اجتماع کے وہ ضروریاتِ زندگی مہیا نہیں کر سکتا ہے۔ غزالی نے تعمیرِ مکانات کی ابتدا کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ اگر یہ انسانی جماعت جنگل میں رہے تو گرمی، سردی اور بارش سے انہیں ناقابلِ برداشت تکلیف اٹھانی پڑے اور پھر چوروں کے ہاتھوں انہیں آئے دن نقصان پہنچے۔ اس لیے ضروری ہوا کہ لوگ مستحکم مکانات بنا کر ایک ایک خاندان مع آلات و سامان کے جدا جدا رہیں۔ بعض اوقات یہ خوف رہتا ہے کہ شاید باہر سے چور آ کر سب گھروں کو نہ لوٹ لیں اس کی وجہ سے فصیل و شہر پناہ کی ضرورت لاحق ہوئی۔ اس طرح شہر وجود میں آتے ہیں۔

جب شہروں میں لوگ اکٹھے ہو جاتے ہیں تو ان کے باہمی معاملات میں اکثر نزاع پڑ جاتی ہے۔ کیونکہ اجتماع میں ایک شخص دوسرے کا ولی بن جاتا ہے۔ عاقل پر سیادت و ولایت ہونے سے نزاع ضرور پیدا ہو جاتی ہے برخلاف اس کے جانوروں پر ولایت باعثِ نزاع نہیں ہوتی کیونکہ جانور تابِ مخاصمت و مقابلہ نہیں رکھتے خواہ ان پر کتنا ہی ظلم توڑا جائے۔ لیکن بیوی اپنے شوہر سے اور بیٹا اپنے باپ سے اکثر جھگڑ بیٹھتا ہے۔ اس خاندانی اور گھریلو قسم کے جھگڑوں کے علاوہ جماعت میں اور بھی جھگڑے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ایک شہر کے باشندے دوسرے شہر والوں سے لین دین کرتے ہیں تو بعض اوقات یہ لین دین باہمی نزاع کا سبب بن جاتا ہے۔ چرواہے اور زمیندار ایک ہی چراگاہ اور زمین کے مدعی ہوتے ہیں۔ یہ چراگاہ اور زمین دونوں کی ضروریات کو پورا نہیں کرتے جس سے ان میں سے ہر

ایک اپنا قبضہ جمانے کی کوشش کرتا ہے اور جھگڑا پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر ان کو اسی طرح لڑنے دیا جائے تو وہ لڑلڑ کر تباہ ہو جائیں۔ پھر نزاع ہی تک کیا منحصر ہے بعض اوقات کوئی شخص زراعت وصنعت سے کسی مرض کی وجہ سے عاجز ہوتا ہے یا ضعیف العمری کے باعث کام کرنے سے معذور ہو جاتا ہے اگر ایسا شخص یوں چھوڑ دیا جائے تو ہلاک ہو جائے اور اس کی خبر گیری اجتماع کے تمام لوگوں کے سپرد کر دی جائے تو فی الحقیقت کوئی بھی اس کا ذمہ دار نہ ہو اور اگر کسی خاص شخص کے سپرد اس کام کی انجام دہی کر دی جائے تو وہ بلا وجہ کیوں اطاعت کرنے لگا۔

باہمی نزاع پر قابو پانے کے لیے مختلف فنون پیدا ہو گئے۔ مثلاً پیمائش کے فن کی ابتدا ہوئی جس سے زمین کی مقدار معلوم ہوتی ہے تاکہ نزاع کی صورت میں زمین کی مساوی تقسیم کی جا سکے۔ دوسرا فن سپہ گری پیدا ہو گیا۔ جس کا مقصد بزور شمشیر دشمنوں اور مفسدوں سے شہر کو محفوظ رکھنا ہے۔ پھر پنچائت اور حکومت کے فن کی ابتدا ہوئی جو فصل خصومات میں مدد دیتے ہیں۔ حکومت بغیر قانون کے چل نہیں سکتی اس لیے حکومت کے وجود میں آجانے کے ساتھ ہی چوتھا فن فقہ کا پیدا ہو گیا۔ یعنی وہ قانون شرع جس سے نظم ونسق قائم ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے لوگ اپنے معاملات وشرائط کے پابند رہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

اقتدار اعلیٰ

غزالی اقتدار اعلیٰ کے بارے میں نہایت واضح نظریہ رکھتے ہیں۔ اقتدار اعلیٰ کی ضرورت کے متعلق ان کا کہنا ہے کہ اجتماع کو نزاع سے محفوظ رکھنے اور بنی نوع انسان کو باہمی کشت وخون سے بچانے کے لیے متعدد فنون کے علاوہ بہت سے ایسے لائق اور قابل افراد کی ضرورت ہوتی ہے جو ان فنون میں مہارت رکھتے ہوں۔ ان لائق اور قابل لوگوں کے انتخاب اور تقرری کے لیے ایک فرد کی ضرورت ہے جو امام یا خلیفہ کہلاتا ہے۔

غزالی نے امامت کی اہمیت بیان کرنے میں بہت زیادہ زور بیان صرف کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امام زمین پر اللہ کا خلیفہ ہوتا ہے اس لیے امامت نہایت زبردست عہدہ ہے۔ وہ امامت کے وجوب کو شرع سے ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں امامت ایک نہایت اہم ادارہ ہے اول اس لیے کہ مفاد عامہ کے حصول کا واحد ذریعہ یہی ہے اور دوسرے اس لیے کہ امام لوگوں کو نقصانات سے محفوظ رکھتا ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ اجماع سے بھی یہ امر ثابت ہے کہ بغیر امامت کے اسلامی زندگی کا تصور محال ہے۔ رسول اللہ صلعم کے وصال کے فوراً ہی بعد تمام صحابہ مختلف الخیال ہونے کے باوجود خلافت کی ضرورت پر متفق تھے۔

غزالی امامت کو نظام دین کے لیے اشد ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نظام دین کا دارومدار نظام دنیا پر ہے اور نظام دنیا بغیر امام کے محال ہے اس لیے نظام دین ایک ایسے امام کے ذریعہ

حاصل ہو سکتا ہے جس کی لوگ اطاعت کرتے ہوں۔ اس طرح غزالی دین و سیاست کو جدا نہیں کرتے۔ وہ دونوں کو چولی اور دامن کی حیثیت دیتے ہیں اور دلیل کے طور پر وہ مشہور حدیث پیش کرتے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ دین و حکومت دو توام بچے ہیں۔ دین بنیاد ہے اور حکومت اس کی نگہبان۔ اس کے باوجود دین کے مقابلے میں امام صاحب سیاست کو زیادہ اہم خیال کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگرچہ مقصود بالذات دین ہی ہے لیکن حصولِ دین کا ذریعہ حکومت و سیاست ہے اور بغیر حکومت کے سعادتِ اُخریٰ کا تصور ہی محال ہے۔

امام کے اوصاف

غزالی نے امامت کے مسئلہ میں بہت حد تک متضاد نظریات پیش کئے ہیں۔ اس تضاد کا سبب ان کی ہم عصرانہ سیاست ہے۔ خلیفہ خود مختار اور طاقتور بادشاہوں کے سامنے بالکل بے بس تھا اور اس کے فوجی و سیاسی اختیارات صفر کے برابر تھے۔ غزالی اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں امامت کا نظریہ تقریباً وہی پیش کرتے ہیں جو ماوردی کا ہے۔ جس کے لحاظ سے خلیفہ اور امام مرکزی حیثیت رکھتا ہے لیکن احیاء العلوم میں وہ خلافت کو صرف مسلمانوں کے اتحاد کی نشانی کے طور پر باقی دیکھنا چاہتے ہیں۔

غزالی نے امام کے وہی اوصاف گنوائے ہیں جو ماوردی نے بیان کئے ہیں۔ تاہم بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر انہوں نے جابجا ماوردی کے بیان کردہ اوصاف میں تبدیلیاں کی ہیں۔ جہاد کے لیے ہمت و شجاعت کا مالک ہونا خلیفہ کے لیے ایک بنیادی وصف سمجھا جاتا رہا ہے۔ لیکن غزالی کے زمانے میں مستظہر باللہ (۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء تا ۵۱۲ھ/۱۱۱۸ء) عباسی خلیفہ تھا ستر۰ سال کی عمر میں زمامِ خلافت اس کے ہاتھ میں آگئی تھی۔ اس کے مقابلہ پر سلاجقہ کی طاقتور حکومت قائم تھی۔ اگرچہ الپ ارسلان اور ملک شاہ کا زمانہ ختم ہو چکا تھا تاہم ملک شاہ کے بیٹے خانہ جنگیوں کے باوجود بڑی قوت و شوکت کے مالک تھے۔ غزالی خلیفہ میں جہاد کرنے کی قوت کو ضروری نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں کہ خلیفہ کے درباریوں میں کوئی شخص ان اوصاف سے متصف ہو تو پھر خلیفہ کا کمزور ہونا بھی ضرر رساں نہیں ہے۔ غزالی سلاطین کو خود مختار و خودسر فرمانروا کے مانند نہیں بلکہ خلیفہ کے مطیع و فرمانبردار کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے ہیں۔

خلیفہ کے لیے ماوردی نے دوسری صفت اصابت رائے کو ضروری قرار دیا ہے۔ یعنی خلیفہ میں نظم و نسقِ حکومت کی صلاحیت ہو غزالی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لیے یہ صفت بھی لازمی نہیں ہے۔ کیونکہ خلیفہ کو ماہر اور فرض شناس وزراء دستیاب ہو سکتے ہیں اور یہی وزراء نظم و نسقِ مملکت کو خلیفہ کی طرف سے چلا سکتے ہیں۔

ماوردی نے امام کے لیے تیسری صفت علم بتلائی ہے۔ اس کے نزدیک علم کا معیار یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جا سکے اور مشکل سے مشکل مقدمات کا فیصلہ کر سکے۔ غزالی کے پیشِ نظر مستظہر باللہ تھا۔ جو علم و فن کا قدردان اور علماء و فضلاء کا سرپرست ضرور تھا تاہم اجتہاد کے درجہ تک علم نہیں رکھتا تھا۔ غزالی اجتہاد کو بھی خلیفہ

کے لیے لابدی خیال نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب شجاعت وقوت میں خلیفہ سلطان پر اعتماد کر سکتا ہے اور تدبیر سلطنت میں وہ وزرا کا دست نگر ہو سکتا ہے تو پھر دینی مسائل کے لیے وہ علماء سے مدد کیوں نہ لے۔ اسی لیے غزالی علماء سے مشورہ لینے اور ان سے ہدایت حاصل کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔ تاہم وہ خلیفہ کو علوم شرعی کے مطالعہ کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ خلیفہ جب تک شرعی علوم سے واقف نہ ہوگا عوام اس کی اطاعت نہیں کریں گے۔ صرف علوم شرعی کی واقفیت ہی کافی نہیں ہے بلکہ شرع کے مطابق زندگی بسر کرنا اور اس کی روشنی میں امور سلطنت کا انجام دینا بھی خلیفہ پر فرض ہے۔ ہمعصر علماء سے مشورہ لینے کے ساتھ ساتھ خلیفہ کو گزشتہ زمانے کے علماء کے وہ مشورے جو انہوں نے خلفاء کو وقتاً فوقتاً دیئے ہیں انہیں بھی پیش نظر رکھنا چاہیئے اور عادل خلفاء کے اقوال کو بھی مشعلِ راہ بنانا چاہیئے۔

ان تین صفات یعنی شجاعت، تدبیر اور علم ایسی صفتیں ہیں جن سے رعایا و عوام بلا واسطہ بہرہ مند ہوتے ہیں۔ ان تینوں صفتوں کی عدم موجودگی میں ممکن ہے کہ افراد اچھے شہری بن جائیں لیکن وہ اچھے فرمانروا نہیں بن سکتے۔ غزالی اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے۔ اسی لیے انہوں نے ماوردی کی تیار کردہ فہرست میں ایک صفت کا اضافہ کیا ہے وہ صفت "ورع" ہے یعنی خوفِ خدا کو وہ خلیفہ کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔

ان صفات کے علاوہ غزالی نے خلیفہ کا عاقل و ذکی ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ فہم و فراست، عقل و ادراک فرمانروا کے لیے لازمی صفات ہیں۔ چیزوں کا صحیح اندازہ کرنے کا ملکہ، دوراندیشی اور اعلیٰ ترین قوتِ ارادی، حالاتِ حاضرہ کی مکمل واقفیت اور قدیم بادشاہوں کی تاریخ کا علم نیز رعایا کے ساتھ بے پناہ محبت غزالی کے نزدیک ایک خلیفہ کے بنیادی اوصاف ہیں۔ وہ خلیفہ کو اعلیٰ کردار کا مالک بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ ماوردی کی طرح وہ عدالت، تواضع، سخاوت اور رحمدلی کو فرمانروائی کا جوہر سمجھتے ہیں۔

اگر غزالی کے ہمعصر خلفاء عباسیہ کو پیشِ نظر رکھ کر ان صفات کا جائزہ لیا جائے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ غزالی بہت بڑی حد تک عملی دنیا سے نکل کر خیالی دنیا میں پہنچ گئے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے ماوردی کے نظریات میں بہت کچھ اصلاح کی بالخصوص ماوردی کے قائم کردہ معیار کو قابل الحصول بنانے کی کوشش کی تاہم ان کے بیان کردہ اوصاف اور اس زمانے کے خلفاء میں آسمان زمین کا فرق تھا۔ یہ خلفاء مسلوب الاختیارات تھے اور دارالخلافہ پر اغیار کا قبضہ تھا۔ ایک صدی سے اوپر وہ آلِ بویہ کے نظام کا شکار بنے رہے۔ غزالی کی ولادت سے صرف تین سال پہلے سلجوقیوں نے بویہیوں کو بغداد سے بے دخل کیا تھا۔ اس طرح "امیر المومنین" ایک آقا کی ماتحتی سے نکل کر دوسرے آقا کے زیرِ سایۂ عاطفت آ گئے۔

سلجوقی الپ ارسلان اور اس کا بیٹا ملک شاہ، غزالی کے ہم عصر تھے۔ غزالی ملک شاہ کے عہد میں بغداد پہنچے۔

ان صفات کے بیان کرنے میں غالباً غزالی کے سامنے خلفائے راشدہ اور دیگر بڑے خلفاء کے علاوہ یہ دونوں سلجوقی بادشاہ بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سلطان کے وجود کو جائز خیال کرتے ہیں۔ بلکہ سلاطین کی صفات کو خلفاء کی صفات کا تکملہ و تتمہ بتلاتے ہیں۔ اور خلفاء کو اس بات کا حق دیتے ہیں کہ وہ اپنے اختیارات ایسے لوگوں کو تفویض کریں جو فی الحقیقت شوکت و قوت کے مالک ہوں۔ لیکن لوگوں کے معاش و معاد کی ساری ذمہ داری خلیفہ ہی پر ہے نہ کہ اس شخص پر جس کے سپرد اختیارات کئے گئے ہوں۔

شخصی حکومت

اسلام شخصی حکومت کو پسند نہیں کرتا۔ غزالی نے بدلے ہوئے حالات کے تحت شخصی حکومت پر مہر جواز ثبت کر دی ہے لیکن اس پر قدغن بھی بٹھا دیا ہے اور خلیفہ کے اختیارات اس قدر محدود کر دیئے ہیں کہ مطلق العنانی نام کو بھی باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ اخلاقی بندشوں اور قانونی شکنجے میں خلیفہ کو اس طرح جکڑ دیتے ہیں کہ وہ بے دست و پا ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط ہے کہ امام صاحب شخصی حکومت کو جائز خیال کرتے تھے کیونکہ شخصی حکومت کی اہم ترین خصوصیت غیر محدود اختیارات ہیں جن کو وہ کسی حالت میں بھی حکمران کو سپرد کر دینے پر آمادہ نظر نہیں آتے۔ وہ مشورہ لینے کو فرمانروا کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔ اور اپنی تصانیف میں بار بار اس کے لیے تاکید کرتے ہیں حتیٰ کہ سیاست سے متعلق شاید ہی ان کی کوئی کتاب ہو جس میں مشورہ کی اہمیت بیان نہ کی گئی ہو۔ تبر المسبوک میں اصول حکمرانی بیان کرتے ہوئے پہلا اصول عدل و انصاف بتلایا ہے اور اس کے بعد دوسرا ہی اصول مشورے کو قرار دیا ہے۔ ایک طرف غزالی نے سربراہ مملکت کو تاکید کی ہے کہ وہ علماء و ماہرین سے مشورہ کریں تو دوسری طرف ان علماء و ماہرین کو فرمانرواؤں سے دور بھاگنے کا حکم دیا ہے۔ ان حالات میں جہاں فرمانروا پر اخلاقی پابندیاں ہوں اور قانون نے اسے چاروں طرف گھیر رکھا ہو اور پھر وہ من مانی کارروائی کرنے کی بجائے قدم قدم پر عمائدین کی رائے کا محتاج ہو تو ظاہر ہے شخصی حکومت کا پنپنا ممکن نہیں۔

فرائض

غزالی نے خراج کی وصولی اور اس کی تقسیم، دشمنوں پر فوج کا بھیجنا، ہتھیاروں کی تقسیم نیز سمت جنگ کا تعین اور سپہ سالار اور دیگر رؤسائے جماعت کے تقرر کو سربراہ مملکت کے فرائض میں داخل کیا ہے۔ غزالی نے ان پر ایک اور فرض عائد کیا ہے وہ یہ کہ رعایا کے حالات معلوم کرے۔ تفتیش حالات کے لیے خلیفہ کو مشورہ دیتے ہیں کہ روزانہ اپنا معمول بنائے کہ صبح کے وقت سیر کے لیے نکلے تاکہ مظلوم اس سے مل کر عرض حال کر سکیں۔ اس کے علاوہ وہ بار عام کے روزانہ منعقد کرنے کی بھی وہ تاکید کرتے ہیں جس میں ہر کس و ناکس شریک ہو سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ بہترین فرمانروا وہ ہے جو مملکت کے خفیہ ترین حالات سے واقفیت رکھتا ہو۔ ان کا دعویٰ ہے

کہ بغیر مخبروں کے فرمانروا بغیر روح کے جسم کے مانند ہے۔ تاہم انہوں نے یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ لوگوں کے نجی اور خانگی معاملات کی چھان بین کرے۔ وہ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا وہ مشہور واقعہ بیان کرتے ہیں جب وہ دیوار پھاند کر ایک گھر میں داخل ہو گئے تھے مالک مکان نے ان کے اس رویے کے خلاف یہ کہہ کر احتجاج کیا تھا کہ آپ نے قرآنی احکامات کی خلاف ورزی کی ہے کیونکہ نجی رازوں کی جستجو اور دروازے کے سوا اور کسی راستے سے مکان میں داخلہ اور بغیر اجازت کے گھر میں گھس آنا ممنوع ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنی غلطیوں کا اعتراف کیا تھا اور مالکِ مکان سے معذرت چاہی تھی۔

غزالی خلیفہ کے فرائض میں انصاف کو اولین اہمیت دیتے ہیں۔ انہوں نے اصول حکمرانی بتلائے ہیں تو اس میں سب سے پہلا اصول عدل و انصاف کو قرار دیا ہے۔ وہ فرمانروا کو بار بار یاد دلاتے ہیں کہ دنیاوی جاہ و جلال فانی ہے اور ایک نہ ایک دن اسے شہنشاہ حقیقی کے سامنے حاضر ہونا پڑے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ ظلم حکم الٰہی کی خلاف ورزی ہے اور بے رحمی اللہ تعالیٰ سے سرکشی کے مترادف ہے۔ عدل کی فضیلت ظاہر کرنے کے لیے غزالی بہت سی حدیثیں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً ایک دن کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے اور یہ کہ قیامت کے دن سات آدمی حق تعالیٰ کے عرش کے سایہ کے نیچے ہوں گے ان میں سب سے پہلا شخص عادل بادشاہ ہوگا۔

غزالی نے سربراہ مملکت کو عدل و انصاف کی ترغیب دینے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ اس کے لیے دس زریں اصول وضع کئے ہیں اور ہر ایک اصول کو احادیث، آثار صحابہ و تاریخی روایات سے ثابت کیا ہے۔ یہ اصول مختصراً درج ذیل ہیں:

۱۔ خلیفہ کے سامنے جب کوئی مقدمہ پیش ہو تو وہ خود کو رعیت خیال کرے اور حکمران کسی دوسرے کو سمجھے اور جو بات اپنی ذات کے لیے پسند نہ کرے وہ دوسروں کے لیے بھی نہ چاہے۔ اس اصول کی خلاف ورزی کو غزالی دغا اور خیانت کا نام دیتے ہیں۔

۲۔ اپنے دروازے پر حاجت مندوں کے اجتماع کو برا نہ سمجھے اور جب تک کسی ایک مسلمان کی بھی حاجت باقی رہے اس کے خطر سے خوف زدہ رہے اور کسی بھی کام حتیٰ کہ عبادت میں بھی مشغول نہ ہو کیونکہ کسی مسلمان کی حاجت روائی نوافل سے بہتر ہے۔

۳۔ وہ اچھا پہننے اور اچھا کھانے کی عادت نہ ڈالے اور ہر چیز پر قناعت کرے کیونکہ قناعت کے بغیر عدل ممکن نہیں۔

۴۔ ہر کام میں نرمی برتے سختی سے پرہیز کرے اور اگر کوئی سختی کرے تو اس کے ساتھ بھی لطف و کرم سے پیش آئے۔

(۵) اس امر میں کوشاں رہے کہ شرع کے حدود میں رہ کر رعایا کی خوشنودی حاصل کرلے۔ لوگوں کی زبانی تعریف سے یہ نہ سمجھ بیٹھے کہ عوام اس سے خوش ہیں بلکہ نہایت معتمد لوگوں کو اس بات پر متعین کرے کہ وہ اصل کیفیت کی تحقیق کرکے اسے مطلع کریں۔

(۶) خلیفہ خلاف شریعت کسی کی رضامندی کا خواہاں نہ ہو۔ کیونکہ جو شخص شرع کی مخالفت سے خوش ہوتا ہے اس کی ناراضگی بے اثر و بے ضرر ہوتی ہے۔

(۷) وہ حکومت کو خطرناک کام سمجھتا رہے کیونکہ خلائق کی حکومت کا بار اٹھانا آسان کام نہیں۔ غزالی کا کہنا ہے کہ جو شخص حکومت کا حق ادا کرتا ہے وہ حق تعالیٰ سے ابدی سعادت حاصل کرلیتا ہے۔ اور جو ایسا نہیں کرتا وہ ایسی شقاوت میں مبتلا ہوجاتا ہے جس سے بڑھ کر کوئی اور شقاوت نہیں۔ حکومت کے خطرات سے محفوظ رہنے کے لیے غزالی دیندار علماء کی صحبت کو سربراہِ حکومت کے لیے لازمی قرار دیتے ہیں۔

(۸) خلیفہ ہمیشہ نیک اور دیندار لوگوں سے ملاقات کا شوق رکھے اور ان کی نصیحت گوش ہوش سے سنے، اور حریص و طامع علماء سے دور رہے کیونکہ ایسے لوگ خلیفہ کو دھوکے میں رکھیں گے۔ اور اس کی جھوٹی تعریف کرکے خوش کرنے کی کوشش کریں گے۔ غزالی نے اس سلسلے میں دیندار علماء کی پہچان بھی بتلادی ہے وہ یہ کہ جو عالم امیر کی قربت کی پرواہ نہ کرے اور کسی حال میں بھی انصاف کا دامن نہ چھوڑے وہی دیندار کہلائے جانے کا مستحق ہے۔

(۹) سربراہِ مملکت کا صرف یہی فرض نہیں کہ خود ظلم سے باز رہے بلکہ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ عمالِ سلطنت کو مہذب بنائے اور اگر ان سے ظلم سرزد ہو تو اپنی خفگی و ناراضگی کا اظہار کرے کیونکہ ماتحت عملہ کے مظالم کے متعلق بھی وہ جوابدہ ہے اور اس سے باز پرس کی جائے گی۔

(۱۰) خلیفہ پر تکبر غالب نہ ہو کیونکہ تکبر سے غصہ غالب ہوجاتا ہے اور غصہ انتقام لینے پر آمادہ کردیتا ہے۔ غزالی کے نزدیک عقل کا بدترین دشمن غصہ ہی ہے۔ وہ سربراہ مملکت کو تاکید کرتے ہیں کہ تمام کاموں میں رغبت عفو ہی کی جانب ہو اور بردباری کو اپنا پیشہ بنالے۔

سلطان

غزالی کے نزدیک خلفاء کے عمال میں سب سے زیادہ اہمیت سلطان کو حاصل ہے۔ ان کے نزدیک سلطان کے زمرے میں وہ اشخاص شامل ہیں جنہوں نے اپنے قوتِ بازو سے مملکت کے کچھ حصہ پر قبضہ جما لیا ہو اور وہ اپنی فوجی طاقت کے باوجود امام وقت کا تابع و فرمانبردار ہو۔ اور امام کا نام خطبوں میں پڑھے اور سکوں پر کندہ کرائے۔ امام صاحب آل عباس ہی کو خلافت کا جائز حقدار سمجھتے ہیں لیکن خلیفہ کو یہ حق بھی دیتے

ہیں کہ کاروبارِ مملکت کو شوکت وقوت کے مالک افراد کے حوالہ کر دے بشرطیکہ یہ افراد خلیفہ کا احترام کرتے ہوں اور ان کے زیرِ فرمان ہوں۔ سلاطین و امراء جب تک خلافتِ عباسیہ کو تسلیم کرتے رہیں غزالی کے نزدیک ان کی حکومت جائز اور قانونی ہے۔ کیونکہ اگر ان کی حکومت کو جو قوت کے ذریعہ وجود میں آئی ہو تسلیم نہ کیا جائے تو ملک میں لاقانونیت اور فتنہ و فساد کا دور دورہ ہو جائے گا۔ اور مفادِ عامہ کے ادارے عضوِ معطل بن کر رہ جائیں گے۔ غزالی ظالم سلطان کی برطرفی کو بھی قرینِ مصلحت نہیں سمجھتے کیونکہ جب تک ظالم کو فوج کی حمایت حاصل رہے گی اس کا معزول کرنا کسی کے بس کی بات نہیں۔ اگر اس کی برطرفی کی کوشش بھی کی گئی تو نتائج بڑے مہلک ہوں گے اور روئے زمین پر فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔ غزالی ہر قیمت پر امن و امان کو بحال رکھنا چاہتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں رسول اللہ صلعم کی وہ مشہور حدیث پیش کرتے ہیں اسمعوا و اطیعوا لو استعمل علیکم عبد حبشی یعنی اگر تم پر حبشی غلام بھی حکمران بن جائے تو اس کی اطاعت کرو اور اس کا حکم مانو۔

سلطان کے فرائض میں غزالی نے قیامِ امن و دفعِ فساد، رفاہِ عامہ کے کام، خلق اللہ کی محبت کو داخل کیا ہے اور عوام پر سلاطین کی فرمانبرداری ہر حال میں واجب بتلائی ہے۔

دیگر عمالِ حکومت

غزالی نے سربراہ مملکت کے فرائض کی ایک طویل فہرست پیش کر دی۔ ان کو اس بات کا احساس تھا کہ ایک شخص کا اتنے بہت سے کام کو انجام دینا عقلاً محال ہے اس لیے وہ حکومت کے مختلف شعبوں پر مخصوص صفات کے حامل اشخاص کے تقرر کی سفارش کرتے ہیں۔ ان کارکنوں کے لیے سرکاری خزانہ سے تنخواہ کی وصولی کو جائز بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جب یہ لوگ اپنے فرائض مفوضہ میں مشغول ہوں گے تو وہ نجی کاموں کی انجام دہی سے معذور ہوں گے اور چونکہ وہ خود معاش کے محتاج ہیں اس لیے ضروری ہے کہ بطور خراج کچھ ان لوگوں کو ملے تاکہ وہ اپنی ذاتی ضروریات سے بے پروا ہو کر اپنے فرائض کی انجام دہی میں مشغول ہو سکیں۔

اس طرح صیغہ خراج وجود میں آجاتا ہے۔ اس صیغے کے وجود میں آجانے کی وجہ سے بہت سے عہدیداروں کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ مثلاً ایک محصل درکار ہوتا ہے جو خراج کی رقم لوگوں سے عدل اور نرمی کے ساتھ وصول کرے اور پھر رقم خراج کے تعین کے لیے بھی ایک عہدیدار کی ضرورت ہے جو انصاف کے ساتھ کاشتکاروں اور مالداروں پر خراج عائد کرے۔ پھر خراج سے وصول کی ہوئی رقم کی حفاظت کے لیے ایک خزانچی ضروری ہے۔ پھر یہ رقم پڑی رہتی نہیں ہے بلکہ مستحقین میں تقسیم بھی ہوتی ہے اس کے لیے بھی ایک بخشی یا قاسم مقرر ہونا چاہیئے۔

غزالی نے صوبائی حکام کے فرائض بتلانے میں بھی کوتاہی نہیں برتی۔ وہ گورنروں کو رعایا کے ساتھ نرمی کرنے کی تاکید کرتے ہیں۔ غصہ کی حالت یا حرص سے مجبور ہو کر کسی حکم کے جاری کرنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غزالی صوبائی

نظام کو بھی جمہوریت کے اصول پر چلانا چاہتے ہیں۔ ان کا مشورہ ہے کہ صوبے کا نظم و نسق مقامی سربرآوردہ افراد کے سپرد کر دینا چاہیئے۔ وہ صرف تین شعبوں کو گورنر کی براہِ راست نگرانی میں دینا چاہتے ہیں یعنی محکمہ خوراک، محکمہ آبپاشی اور محکمۂ دفاع۔ وہ گورنروں کو منشیات کے استعمال سے پرہیز کرنے پر بھی تاکید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شراب وغیرہ عارضی جنون کا باعث ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مجنون سے امور سلطنت کی انجام دہی کی توقع نہیں رکھی جا سکتی۔

عمال سلطنت اور امیر مملکت میں رابطہ بے حد ضروری ہے۔ غزالی وزیر کو ان دونوں کے درمیان کی کڑی بتلاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جب تک خلیفہ اور دیگر عہدیداروں میں تعاون و رابطہ نہ ہو اس وقت تک سلطنت کے کاروبار کا چلنا ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ باوفا، دیانت دار، عاقل اور راز دار وزیر کی تلاش کرنے کے لیے سربراہِ مملکت کو حکم دیتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ ان صفات کا حامل وزیر خلیفہ کی ناموری و شہرت میں چار چاند لگا دیتا ہے۔ ایسے وزیر کی قدر کرنی چاہیئے اور حتی الامکان اسے ناراض نہ ہونے دینا چاہیئے۔

میزانیہ

غزالی نے نو سو سال پہلے ہی میزانیہ کا تصور پیش کیا تھا۔ وہ باقاعدہ آمدنی و خرچ کی مدیں بتلاتے ہیں۔ آمدنی کے سلسلے میں جائز ٹیکسوں کی وصولی پر بہت زیادہ زور دیتے ہیں۔ شرعی حدود سے ایک پائی بھی زائد وصول کرنا ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ انہوں نے حکومت کی آمدنی کی تین قسمیں بتلائی ہیں۔ پہلی قسم حلال آمدنی کی ہے جس میں مالِ غنیمت، شرعی شرائط کے مطابق وصول کردہ جرمانے اور لاوارث متوفی کی میراث شامل ہیں۔ آمدنی کی دوسری قسم حرام ہے۔ اس قسم میں مسلمانوں سے وصول کردہ خراج یا ان سے حاصل کردہ جرمانوں کی رقوم اور رشوت داخل ہیں۔ غزالی نے سربراہِ مملکت واعیانِ حکومت کو اس قسم کی آمدنی سے بچنے کی پُر زور تاکید کی ہے اور اس کے متعلق بہت زور بیان صرف کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ غزالی نے ایسے لوگوں کو جو شاہی خزانے سے روزینہ وصول کرتے ہیں تاکید کی ہے کہ وہ رقم کی وصول یابی سے پہلے معلوم کریں کہ حرام آمدنی میں سے تو ان کو روزینہ نہیں دیا جا رہا ہے۔ حتیٰ کہ وہ علماء کو حکم دیتے ہیں کہ اگر سربراہِ مملکت یا اور کوئی حاکم ان کے پاس حرام مال غریبوں اور محتاجوں میں تقسیم کرنے کی غرض سے بھیجے تو وہ اسے لوٹا دیں اور سربراہِ مملکت کو مشورہ دیں کہ مال ان کے مالکوں کو واپس دے دیا جائے۔

حرام و حلال آمدنی کے علاوہ غزالی نے ایک اور قسم بتلائی ہے وہ مشکوک یا مشتبہ آمدنی کی ہے۔ بیگار لینے اور اس کے ذریعہ رقم حاصل کرنے کو وہ مشکوک آمدنی کہتے ہیں۔ وہ احادیث کے ذریعہ ثابت کرتے ہیں کہ ایسی آمدنی سے بھی پرہیز لازم ہے۔

غزالی نے جتنا زور جائز آمدنی پر دیا ہے اسی قدر زور جائز خرچ پر بھی دیا ہے۔ ان کے نزدیک سربراہِ مملکت کو یہ اختیار نہیں کہ خزانہ سے اپنی ذات پر کوئی رقم خرچ کرے۔ وہ صرف مفادِ عامہ پر رعایا سے حاصل کردہ رقوم کو خرچ

کر سکتا ہے۔ جائز آمدنی اور خرچ کے سلسلے میں غزالی احادیث و خلفائے راشدین و مشاہیر سلاطین کے اقوال اور ان کے طریقہائے کار سے استدلال کرتے ہیں۔

معاشرتی طبقے

آخر میں غزالی کے معاشرتی و اقتصادی نظریات کا جائزہ بھی مفید ہوگا۔ اگرچہ ان کا تعلق بلا واسطہ سیاسیات سے نہیں ہے تاہم سماج و معاشرہ سیاسی زندگی پر بہت حد تک اثر انداز ہوتے ہیں۔

غزالی نے پیشے کے لحاظ سے انسانوں کے تین طبقے قائم کئے ہیں۔ پہلا طبقہ کاشتکاروں، چرواہوں اور اہل حرفہ پر مشتمل ہے۔ دوسرے طبقے میں فوجی و لشکری شامل ہیں، تیسرا طبقہ اہل قلم و اہل علم حضرات کا ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ اہل قلم پہلے دو طبقوں میں ربط قائم کرتے ہیں اور پہلے طبقہ سے خراج وصول کرکے دوسرے طبقہ کے افراد میں تقسیم کرتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اہلِ قلم، فوجیوں سے اور فوجی کاشتکاروں سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔

مبادلۂ اشیاء اور سکّہ

غزالی کہتے ہیں کہ صنعت و حرفت بغیر مال و اوزار کے چل نہیں سکتے۔ وہ مال کی تعریف بہت جدید طرز پر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک مال میں ایسی چیزیں شامل ہیں جو روئے زمین پر پائی جاتی ہیں اور لوگ ان سے منتفع ہوتے ہیں۔ وہ مال میں غذا، مکانات، دکان، کھیت اور لباس کو شامل کرتے ہیں۔ انہوں نے مال کے عوض مال کے لین دین کو انسانی ضروریات نیز باہمی تقسیم کار کا نتیجہ قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ بعض اوقات ایسی آبادی بھی ہوتی ہے جہاں کاشتکار تو ہوتے ہیں لیکن زرعی آلات نہیں ہوتے اور بڑھئی اور لوہار بعض اوقات ایسے گاؤں میں رہتے ہیں جہاں کھیتی باڑی نہیں ہوتی تو ظاہر ہے کسان جو ہل وغیرہ کا محتاج ہے بڑھئی اور لوہار کے بغیر اپنا کام جاری نہیں رکھ سکتا اور اسی طرح بڑھئی اور لوہار غلہ کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے۔ یہ باہمی ضرورت بیع و شرا کا محرک بنی۔ یعنی غلہ والا چاہتا ہے کہ اپنے پاس کی چیز دے کر آلات خریدے اور آلات بنانے والا اپنے آلوں کے عوض غلہ خریدنا چاہتا ہے۔ اسی وجہ سے بازار اور منڈیاں وجود میں آئیں کیونکہ انفرادی لین دین میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ یہ ضروری نہ تھا کہ طرفین میں سے ہر ایک کو ایک ہی وقت ایک دوسرے کی چیز درکار ہو۔ مثلاً یہ بہت کم ہوتا تھا کہ جب کسان کو آلات کی ضرورت ہو تو اسی وقت لوہار اور بڑھئی غلّہ کے خواہاں ہوں۔ اسی دقّت اور دشواری پر قابو پانے کے لیے دکانیں اور منڈیاں قائم ہوئیں۔ پھر دیہات سے شہر غلّہ لانے اور شہر سے دیہات تک آلات پہنچانے کے لیے ذرائع حمل و نقل کی ضرورت پڑی اور اکثر مالک مال کے پاس باربرداری کے جانور نہ ہوتے تو وہ ایسے لوگوں سے معاملہ کرتے جن کے پاس باربرداری کے جانور ہوتے اس طرح کرایہ اور ٹھیکہ کا طریقہ رائج ہوا۔ جب خرید و فروخت میں اضافہ ہوا تو معاملات و معاوضات میں تعین مقدار کی ضرورت لاحق ہوئی۔ دو چیزوں کے تبادلہ میں عدل و مساوات لانا ضروری

ہیں۔ مساوات کے لیے ضروری ہے کہ ایسی چیز ہو جو عینی ہو، مالیت رکھتی ہو اور پائدار بھی ہو۔ معدنی اشیا میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں اس لیے سونا چاندی اور تانبے کو مساوات کی غرض سے نقد مقرر کیا اور باقاعدہ سکے ڈھالے گئے۔ اس طرح غزالی نے مال کے بدلے مال کے لین دین سے لے کر سکوں کے وجود میں آجانے تک کے مختلف مراحل کا نہایت کامیاب طریقے سے جائزہ لیا ہے۔ پھر وہ سکوں کے سلسلے میں یک دھاتی سکوں کے علاوہ سہ دھاتی سکوں کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں۔

یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ غزالی اپنے تمام پیشرووں اور ہم عصروں سے گوئے سبقت لے گئے ہیں۔ اور ان کے سیاسی افکار میں نوسو سال گزر جانے کے باوجود تازگی پائی جاتی ہے۔

شبیر احمد خان غوری

علمِ کلام کا آغاز و ارتقاء

(۵)

عہدِ آخر ——— ہندوستان

دولتِ خلجیہ

۶۸۹ھ میں بلبن کا پوتا کیقباد اپنی عیش کوشی اور غفلت کا شکار ہوا۔ اُس کے ساتھ دولتِ ملوکیہ بھی ختم ہو گئی اور جلال الدین خلجی نے دولتِ خلجیہ کی بنیاد ڈالی۔ جلال الدین فیروز شاہ ۶۹۵ھ میں اپنے بھتیجے علاء الدین کے ہاتھوں قتل ہوا۔ علاء الدین بڑا حوصلہ مند فاتح اور کشور کشا تھا۔ اس نے تقریباً پورا برِعظیم اپنے زیرِ نگیں کر لیا مگر آخر کار ۷۱۶ھ میں وہ بھی فرشتۂ اجل سے مغلوب ہوا۔ اُس کے بعد کچھ دن اس کا بیٹا شہاب الدین اور پھر قطب الدین مبارک شاہ تختِ دہلی پر بیٹھے۔ قطب الدین ۷۲۰ھ میں اپنے محسن کش غلام خسرو کے ہاتھوں شہید ہوا مگر امراء نے اس نمک حرام کو بھی زندہ نہ چھوڑا۔ اس طرح خلجی خاندان کے خاتمہ پر تغلق خاندان سریر آرائے سلطنت ہوا۔

علوم و فنون کی نشر و اشاعت اور علماء و فضلاء کی سرپرستی مسلمانوں میں ہمیشہ لوازم سلطنت میں سے سمجھی گئی ہے۔ خلجی فرماں رواؤں نے بھی اس روایت کو زندہ رکھا چنانچہ نظام ہروی نے جلال الدین خلجی کی علم دوستی کے تذکرے میں لکھا ہے:

"علماء و مشائخ در سران طوائف نوازشہا یافتند[1]"

بادشاہ کے ندمائیں شعراء کے علاوہ ملک سعد الدین منطقی کا بھی نام ملتا ہے جس سے اس کے ذوقِ علمی کا پتہ چلتا ہے[2]۔ جلال الدین کے قتل کے بعد کم و بیش چھیالیس مشاہیر اہلِ علم ہندوستان میں موجود تھے: قاضی فخر الدین ناقلہ، قاضی شرف الدین سرمانی، مولانا نصیر الدین غنی، مولانا تاج الدین مقدم، قاضی ضیاء الدین بیانوی، مولانا ظہیر لنگ، مولانا رکن الدین سنامی، مولانا تاج الدین کلاہی، مولانا ظہیر الدین بھکری، قاضی محی الدین کاشانی، مولانا کمال الدین کولوی، مولانا وجیہ الدین پائلی، مولانا منہاج الدین قبائی، مولانا نظام الدین کلاہی، مولانا نصیر الدین کڑوی، مولانا نصیر الدین صابونی، مولانا علاء الدین تاجر، مولانا کریم الدین جوہر، مولانا محب ملتانی، مولانا حمید الدین مخلص، مولانا برہان الدین بھکری، مولانا

۱؎ طبقات اکبری ص۶۳ ۲؎ ایضاً ص۶۱

افتخار الدین برنی، مولانا حسام الدین سرخ، مولانا وجیہ الدین ملہود، مولانا علاء الدین کرک، مولانا حسام الدین غلوی مولانا حمید الدین ملتانی، مولانا شہاب الدین، مولانا فخر الدین ہانسوی، مولانا فخر الدین شقاقل، قاضی زین الدین ناقلہ مولانا سترکھی، مولانا وجیہ الدین رازی، مولانا علاء الدین صدر شریعت، مولانا میراں ماریکلہ، مولانا نجیب الدین، مولانا شمس الدین، مولانا صدر الدین، مولانا علاء الدین لاہوری، قاضی شمس الدین گازرونی، مولانا شمس الدین یحییٰ، مولانا ناصر الدین اٹاوی، مولانا معین الدین لولی، مولانا افتخار الدین رازی، مولانا معز الدین، اور مولانا نجم الدین انتشار[1]

جلال الدین کے بعد علاء الدین تخت نشین ہوا اس نے ۷۱۶ھ میں وفات پائی۔ اس کے زمانہ میں مذکورہ بالا مشاہیر کے علاوہ اور بھی علماء تھے۔ مثلاً قرأت میں مولانا علاء الدین مقری، خواجہ زکی، مولانا انباطی۔ وعظ و تذکیر میں مولانا عماد حسام درویش، مولانا ضیاء الدین سنامی، مولانا شہاب الدین خلیلی، مولانا کریم وغیرہ۔ علمائے مدرسین میں مولانا علم الدین[2] (نبیرہ شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی)، مولانا حجۃ الدین ملتانی، مولانا صدر الدین گندھک، مولانا صلاح الدین سترکھی، قوام الدین محمود بن محمد دہلوی اور اطبائے مسیحا نفس میں اعز الدین بدایونی، حکیم صدر الدین، حکیم علم الدین شیرازی، اور حکیم بدر الدین دمشقی[3]

یہ علمائے نامدار نوادر روزگار میں سے تھے اور بقول نظام الدین ہروی: "جامع علوم بودند۔ بدرس و افادہ اشتغال داشتند"

اس لیے یقینی امر ہے کہ یہ ارباب فضل و کمال علم کلام میں بھی دستگاہ عالی رکھتے ہونگے بالخصوص وہ علماء جو فقہ و اُصول میں تبحر رکھتے تھے۔ لیکن جن فضلاء کے متعلق مورخین نے علم کلام میں تخصص کی صراحت کی ہے یہ ہیں۔

۱۔ مولانا افتخار الدین رازی:۔ شہر رے کے رہنے والے تھے ہندوستان آکر شہر دہلی میں متوطن ہوگئے اور مدت عمر درس و تدریس میں بسر کر دی۔ آپ کو خصوصیت سے فقہ و اصول اور علم کلام میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ شیخ نصیر الدین محمود بن یحییٰ نے شیخ عبدالکریم شروانی کی وفات کے بعد آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور مطولات آپ سے پڑھ کر فاتحۂ فراغ حاصل کیا۔

۲۔ شیخ محمد بن عبدالرحیم شافعی ارلوی: ہندوستان میں ۶۴۴ھ میں پیدا ہوئے۔ تعلیم اپنے نانا سے حاصل کی ۶۶۷ھ میں وطن سے نکل کر پہلے یمن گئے پھر مکہ معظمہ اور قاہرہ ہوتے ہوتے ہوئے دمشق پہنچے جہاں ابن تیمیہؒ سے ان کا مشہور مناظرہ ہوا۔ امام ابن تیمیہ اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت کے قائل تھے۔ ائمہ اشاعرہ و احناف کو اس سے انکار تھا بہرحال مناظرہ ہوا اور شیخ محمد ارلوی نے بطریق مالوف تقریر کرنا شروع کیا اور مسئلے کی تمام شقوق پر بطور دفع دخل مقدر اس طور سے روشنی ڈالی کہ اُن کے موقف کی صحت و ثقاہت میں کوئی کلام نہیں رہا۔ ادھر ابن تیمیہ بھی مناظرے کے مرد میدان نہیں تھے پھر شیخ ارلوی کی منطقی تقریر جلد جلد ایک بات سے دوسری بات کی طرف رجوع کرنے لگے۔ ابن شیخ ارلوی

۱؎ طبقات اکبری ص [illegible] ۲؎ ایضاً ص [illegible] ۳؎

نے فرمایا ابن تیمیہ تم تو ایسی چڑیا ہو کہ جب میں اسے پکڑنا چاہتا ہوں تو اڑ کر کہیں اور پہنچ جاتی ہے۔
"ما اراک یا ابن تیمیہ کالعصفور حیث اردت ان اقبضہ من مکان فر الی مکان آخر"۔
نتیجہ ظاہر تھا۔ تنکز امیرِ دمشق کو یقین ہو گیا کہ ابن تیمیہ کا موقف "جہت" کے باب میں خلافِ عقل و شرع ہے اور اس نے انہیں قید کر دیا۔ فانا للہ وانا الیہ راجعون
شیخ محمد بن عبد الرحیم نے ۷۱۵ھ میں وفات پائی۔ صاحب تصانیف تھے۔ اصول فقہ میں النہایہ، الفائق اور الرسالۃ السبعیہ مرتب فرمائے اور علم کلام میں "الزبدہ"۔ لیکن ابن حجر عسقلانی نے اس کا نام "الفائق" بتایا ہے۔ علم کلام میں ان کے تبحر کے بارے میں سبکی نے لکھا ہے:

"انہ کان من اعلم الناس بمذہب ابی الحسن و ادراھم باسرارہ متضلعاً بالاصلین... ومن تصانیفہ فی علم الکلام الزبدۃ وفی اصول الفقہ النہایۃ والفائق والرسالۃ السبعیۃ وکل مصنفاتہ حسنات جامعۃ لاسیما النہایۃ"۔

"وہ امام اشعری کے مذہب کے سب سے زیادہ جاننے والوں میں سے تھے اور اس کے اسرار کو سب سے زیادہ سمجھنے والوں میں سے تھے اصول فقہ اور اصول الدین و علم کلام میں مہارتِ تامہ رکھتے تھے ..... ان کی تصانیف میں علم کلام کے اندر "الزبدہ" اور اصول فقہ میں نہایہ، فائق اور رسالہ سبعیہ ہیں۔ ان کی جملہ تصانیف عمدہ اور جامع ہیں بالخصوص نہایہ۔

دولتِ تغلقیہ

دولتِ تغلقیہ کی بنیاد غیاث الدین تغلق نے ۷۲۰ھ میں ڈالی۔ ۷۲۴ھ میں اس کے انتقال پر اس کا بیٹا محمد تغلق اس کا جانشین ہوا۔ وہ اپنی جامع اضدادِ سیرت کی وجہ سے تاریخ ہند کی مشہور شخصیتوں میں سے ہے۔ ایک جانب تاریخ و تراجم کے صفحات اس کے جود و سخا کے افسانوں سے معمور ہیں تو دوسری جانب اس کے قتل و تعذیب کی داستانیں ہیں جنہیں سن کر آج بھی رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ابن بطوطہ جس نے ان واقعات کو بچشمِ خود دیکھا تھا لکھتا ہے:

"وھذا الملک احب الناس فی اسداء العطایا واراقۃ الدماء فلا یخلو بابہ عن فقیر یغنی او حی یقتل"۔

اور اس بادشاہ کو بخشش و فیاضی سے اور اسی طرح خونریزی سے ساری مخلوق سے زیادہ محبت ہے پس اس کا دروازہ نہ کسی ایسے فقیر سے خالی ہوتا ہے جسے اپنی جود و سخا سے اس نے غنی و تونگر بنا دیا اور نہ ایسے زندہ سے جسے اس کے غضب نے موت کے گھاٹ اتار دیا۔

اس تلون مزاجی اور سفاکی کا نتیجہ یہ ہوا کہ امراء اس سے بددل ہو گئے۔ مقدر بھی اس کے عزمِ راسخ کے باوجود غیر مساعد ہی رہا۔ بالخصوص اس کی زندگی کا آخری حصہ تو مختلف صوبوں کی بغاوتوں کو فرو کرنے کی ناکام کوشش ہی میں گزرا اور اسی ناکام کوشش میں اس نے ۷۵۲ھ میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کا چچازاد بھائی فیروز تغلق سریر آرائے سلطنت ہوا۔ اس نے انتشار اور طوائف الملوکی کو روکنے کی کوشش کی مگر دلی کی عظیم الشان سلطنت کو گھن لگ چکا تھا اور دنیا کی کوئی طاقت ان فارق مرکز قوتوں کو مغلوب نہیں کر سکتی تھی جنہیں تقدیر نے اس ضعف و انحلال پر مامور کر دیا تھا۔ فیروز شاہ نے ۷۹۰ھ کے اندر پیرانہ سالی میں انتقال کیا عالم کے ساتھ حکومت میں بھی پیرانہ سالی کے آثار ہویدا تھے۔ فیروز تغلق کے جانشین ناتجربہ کار اور نا اہل نکلے۔

ملک میں طوائف الملوکی کا پہلے ہی سے دور دورا تھا۔ دور دراز صوبے فرمانروائے دہلی کی بالادستی سے پہلے ہی آزاد ہوچکے تھے کہ تیمور نے حملہ کیا اور انتشار و بدامنی میں جو کمی رہ گئی تھی اُسے پورا کر دیا۔ آخر ۸۱۵ھ میں نام نہاد تغلق خاندان ختم ہی ہوگیا۔

محمد تغلق خود عالم و علم دوست تھا مگر اُسے علوم حکمیہ و معقولات سے زیادہ دلچسپی تھی۔ ان فنون کی تکمیل اُس نے مولانا عضد الدین دہلوی سے کی تھی جو منطق و حکمت میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ عقلیات کے ذوق مفرط کا نتیجہ تھا کہ اُس نے اکثر انہیں علماء کو اپنا ندیم بنایا جو فلسفہ کے ماہر تھے۔ ان کی مصاحبت کی وجہ سے اُس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوگئی تھی کہ حق صرف تابع عقل ہے اور شریعت میں سے صرف وہی احکام قابلِ عمل ہیں جو موافق عقل ہوں۔ فرشتہ لکھتا ہے:

"و بجمیع علوم معقول خصوص طب و حکمت و نجوم و ریاضی و منطق مہارتے تمام داشت و بیماراں را امداد ی نمودے و در تشخیص مرض وغیرہ با اطبائے عصر بحثہائے طالب علمانہ کردے و التزامہا دادے و در ایام پادشاہی نیز اکثر اوقات خویش را صرف معقولات و فلاسفہ سلف و با سعد منطقی و عبید شاعر و نجم الدین انشار و مولانا علم الدین شیرازی و دیگر علمائے حکیم طبیعت مجالست نمودہ حرف کتب متقدمین درمیان آوردے۔ و ایں عبید عنید شاعر مشہور است نہایتی ایں عبید ہنراں و شاعر بیباک زاکانی بودہ و سلطان با نقلیات چنداں صفائی نداشت و فقہاء و ارباب منقول را در مجلس او چنداں راہ نبود و از عقلیات آنچہ تطبیق آں با عقلیات متصور بود تصدیق کردے۔"[۱]

چنانچہ شوکانی نے لکھا ہے کہ عجمی نے یاقوت حموی کا لکھا ہوا شفائے بوعلی سینا کا ایک نسخہ ہدیتہً اس کے پاس بھیجا۔ محمد تغلق نے اس کے صلے میں اُسے انعام عظیم بھیجا جس کا اندازہ دو لاکھ مثقال سے زیادہ ہے۔ اپنے استاد مولانا عضد الدین کو ایک ایک دن میں چالیس لاکھ تنگہ بخش دیتا تھا۔ ہاں جیسا کہ فرشتہ نے لکھا ہے اُس کے یہاں علمائے دین کی کوئی قدر نہ تھی بلکہ حسب تصریح ابن بطوطہ بہت سے علماء کو محض امر بالمعروف کی خاطر اُس کی سرکار سے جام شہادت پینا پڑا۔ چنانچہ شیخ شہاب الدین زاہدی اور مولانا عماد الدین غوری کو صرف اس بنا پر کہ انہوں نے اُس کے "ختم نبوۃ" میں قدح پر اُسے سختی سے منع و زجر فرمایا تھا انتہائی الم و تکلیف کے ساتھ شہید کیا گیا۔

بایں ہمہ ظلم و تشدد اس کے عہد میں علماء کی تعداد سینکڑوں تک پہنچتی ہے جن میں سے بعض مشاہیر حسب ذیل ہیں:
عضد الدین دہلوی، سعد الدین منطقی، علم الدین شیرازی، احمد بن شہاب دہلوی، جمال الدین مغربی، ضیاء الدین نخشبی، معین الدین عمرانی، ناصر الدین خوارزمی، معین الدین باخرزی، محمد بن شمس نعمانی، شمس الدین دامغانی، محمد بن برہان ہانسوی، کمال الدین سامانوی، کریم الدین سمرقندی، فصیح الدین ہروی، فخر الدین زرادی، عماد الدین غوری، عفیف الدین کاشانی، عثمان بن داؤد ملتانی، فخر الدین عثمان بیباری، عز الدین زبیری، وجیہ الدین بیانوی، قاضی خاصہ، شمس الدین حیدر یزدی، عبد الدین دہلوی، عبد العزیز اردبیلی، ضیاء الدین سمنانی، بدر الدین معبدی، جمال الدین مغربی، دانیال بن حسن سترکھی، قاضی رکن الدین

---

[۱] تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۱۳۲

کاشانی، شہاب الدین نایدی، صدرالدین بھکری وغیرہم۔

محمد تغلق کے بعد فیروز تغلق تخت نشین ہوا وہ اپنے پیشرو کی طرح خود تو عالم نہ تھا مگر ایک بیدار مغز مدبّر کی حیثیت سے اس بات سے بھی بے خبر نہ تھا کہ علم وادب کی سرپرستی لوازم سلطنت میں سے ہے۔ اُس نے جو رفاہِ عام کے کام کئے تھے اُن میں مدارس کی بھی تعمیر ہے جن کی تعداد حسب تصریح نظام الدین ہروی تیس ۳۰ تھی اور جن کے مصارف کے لیے اُس نے بڑے بڑے وقف کئے تھے

"و آنچہ از بناء عمارات و بقاع خیر ادیافتہ شد باین شرح است ..... مدرسہ ۳۰ عدد .... و برہریک از عمارات وقف نامہا نوشتہ و موقوفات براں تعین ساختہ و اہل خدمت جمیع مساجد و مدارس و خوانق و حمام و چاہ معین ساختہ وظیفہ قرار دادہ و تفصیل اینہا دور دراز است[1]"

ان میں سے جو مدرسہ اُس نے دہلی کے اندر بنایا تھا اُس کی کیفیت ضیاء برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں قلمبند کی ہے۔ یہ درسگاہ حوض علائی پر واقع تھی۔ بڑے بڑے ستون کثیر التعداد قبہ۔ اس جیسا مدرسہ نہ اس سے پہلے دہلی میں تعمیر ہوا اور نہ بعد میں فیروز تغلق نے اس مدرسہ کے اندر مولانا جلال الدین رومی کو جو قطب الدین رازی شارح شمسیہ کے شاگرد تھے تدریس پر مقرر کیا مولانا جلال الدین رومی کے علاوہ فیروز تغلق کے عہد کے علماء میں قاضی جلال الدین کرمانی، مولانا شمس الدین باخرزی، مولانا نجم الدین سمرقندی، شیخ یوسف چشتی اور شیخ یوسف بن جمال ملتانی زیادہ مشہور ہیں۔ امراء فیروز شاہی میں تاتار خاں اور اعزالدین خالد خانی اپنے علم اور علماء نوازی کے لیے تاریخ میں خاص طور سے مذکور ہیں۔ تاتار خاں خود عالم تحریر تھا۔ شمس الدین عفیف نے تاریخ فیروز شاہی میں لکھا ہے کہ وہ تفسیر تاتار خانی کا مصنف تھا جو تفسیری ادب میں اپنا مقام رکھتی ہے لیکن اُس کا بڑا کارنامہ فتاوائے تاتارخانیہ کی تدوین ہے جسے مولانا عالم بن علاء اندرپتی نے محیط برہانی، ذخیرہ، خانیہ اور ظہیریہ کی مدد سے ہدایہ کے ابواب کے نہج پر مدوّن کیا۔ فیروز تغلق کی خواہش تھی کہ حنفی فقہ کا یہ شاہکار اُس کے نام پر معنون کیا جائے مگر ازل سے یہ شرف تاتار خاں کے نصیب میں مقدر ہو چکا تھا اور ہر چند کہ مصنف نے اس کا نام "زاد السفر" رکھا تھا مگر کوئی اس کا نام نہیں لیتا فتاوائے تاتارخانیہ ہی کہتے ہیں۔ اعزالدین خالد خانی نے حکمت طبیعی و نجوم وغیرہ میں ایک کتاب دلائل فیروز شاہی کے نام سے تصنیف کی۔ اس کی تفصیل فرشتہ نے نگرکوٹ کی فتح کے بعد بدیں طور لکھی ہے:

"نگرکوٹ را بنام سلطان محمد تغلق شاہ مرحوم محمد آباد موسوم گردانید ..... و یک ہزار و سی صد کتاب از براہم دریں بت خانہ امنت کہ بجوالا مکھی اشتہار دارد و پادشاہ علمائے آں طائفہ را طلب کردہ بعضے ازاں کتب را ترجمہ فرمود ازاں جملہ اعزالدین خالد خانی کہ از شعرائے آں عصر بود کتابے در حکمت طبیعی و شگون و تفاؤلات در سلک نظم کشیدہ دلائل فیروز شاہی نام کردہ است و الحق آں کتابیست متعلق اقسام حکمت علمی و عملی[2]"

---

[1] طبقات اکبری صفحہ ۱۲۱ [2] تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۱۴۷

اسی طرح نگرکوٹ کے ذخیرہ میں اُپل بھٹ کی کتاب باراھی سنگھتا تھی جس کا فارسی ترجمہ فیروز تغلق کے حکم سے مولانا عبدالعزیز دہلوی نے کیا۔

فیروز تغلق کے عہد کے علماء کا تذکرہ قاضی عبدالمقتدر الکندی (المتوفی ۷۹۱ھ) کے بغیر غیر مکمل رہے گا۔ انہوں نے شیخ شمس الدین محمد بن یحییٰ اودھی اور شیخ نصیر الدین محمود بن یحییٰ اودھی سے کتب درسیہ کی تکمیل کی۔ قاضی عبدالمقتدر سے قاضی شہاب الدین دولت آبادی اور ان کے پوتے ابوالفتح بن عبدالحی بن عبدالمقتدر نے خصوصیت سے کسب فیض کیا۔ اس طرح قاضی عبدالمقتدر ۸۰۰ھ سے پہلے کے اور بعد کے علماء کے درمیان واسطہ ہیں۔

فیروز تغلق نے ۷۹۰ھ میں وفات پائی۔ اس کے بعد ہی تغلق خاندان کا شیرازہ بکھر گیا اور اگرچہ اس کے جانشین ۸۱۶ھ تک دہلی کے حکمراں کہلاتے رہے مگر اب اس خاندان کے دن پورے ہو چکے تھے۔ مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

محمد تغلق کی عقلیت پرستی کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ نظام الدین ہروی نے اس کے بارے میں لکھا ہے:

"بعلوم حکمت و معقولات رغبت نمودے و سعد منطقی و عبید شاعر و مولانا علم الدین کہ از علمائے فلسفہ بودند و بظاہر شریعت کار سے نمی داشتند در صحبت او بودند و از کثرت مصاحبت ایشاں و ممارست عقل ایشاں در خاطر او متمکن گشتہ بود کہ حق منحصر در عقلیات است و از نقلیات آنچہ موافق عقلہا بودے قبول نمودے و نقلیات صرف را قبول نداشتے"[1]

اس اعتماد علی العقل کا فطری نتیجہ یہی تھا کہ اس کے عہد میں علوم حکمیہ کو خصوصیت سے فروغ حاصل ہوا اور علوم دینیہ میں سے علم کلام کو خاصی ترقی حاصل ہوئی چنانچہ وہ علمائے متکلمین کی صحبت کا دل و جان سے متمنی رہتا تھا۔ اسی لیے اس نے قاضی عضدالدین ایجی کو شیراز سے لانے کے لیے مولانا معین الدین عمرانی کو بھیجا مگر بادشاہ شیراز سلطان ابو اسحاق نے علم و فضل کے اس جوہر بے بہا کو ہندوستان نہ آنے دیا اور انعام و احسان کی بیڑیاں ان کے پاؤں میں ڈال دیں۔ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے:[2]

"ارسل السلطان محمد بن تغلق شاہ والی ہند المتوفی سنہ ثنتین وخمسین وسبعمائۃ الی القاضی عضد الدین الایجی بشیراز واتحف الیہ ھدایا غیر محصورۃ والتمس بالھند قدومہ واستسقی لھذہ الارض عمومہ فامسکہ السلطان ابو اسحٰق ورجم تقییدہ بسلسلۃ الاحسان علی الاطلاق"

سلطان محمد بن تغلق (المتوفی ۷۵۲ھ) نے مولانا معین الدین عمرانی کو شیراز قاضی عضدالدین ایجی کے پاس بے شمار تحف و ہدایا کے ساتھ بھیجا اور اُن سے ہندوستان آنے اور اس سرزمین کو اپنے ابر فیض سے سیراب کرنے کی درخواست کی۔ مگر سلطان ابو اسحٰق نے انہیں روک لیا اور احسان کی زنجیروں میں انہیں قید کر لیا۔

اسی زمانہ میں قاضی عضدالدین ایجیؒ نے "المواقف" لکھی جو علم کلام کا لافانی شاہکار ہے اور جس کے لیے خواجہ حافظ نے

[1] طبقات اکبری صفحہ ۱۰۰ [2] سبحۃ المرجان صفحہ

لکھا ہے:

دگر شہنشہ دانش عضد کہ در بینش
بنائے کار مواقف بنام شاہ نہاد

دُنیا کے امراء و ملوک متمنی تھے کہ علم کلام کا یہ درخشندہ جوہر اُن کے نام سے معنون ہو چنانچہ خود قاضی عضد نے المواقف کے دیباچہ میں لکھا ہے:

"بکراً من ابکار الجنان لم یمسہا من قبل انس ولا جان وکنت برھۃ من الزمان اجیل رای وارد قداحی ما دام نفسی واشاور ذوی النہی من اصدقائی مع تعدد خاطبیہا وکثرۃ الراغبین فیہا"۔

کتاب "المواقف" دوشیزگان جنت میں سے ایک دوشیزہ ہے جسے اس سے پہلے نہ کسی انسان نے چھوا، نہ جن نے۔ اور میں ایک عرصے تک اسی فکر میں سرگرداں رہا۔ خود سوچتا تھا اور اپنے دوستوں سے مشورہ کرتا کہ اسے کس کے نام معنون کروں، حالانکہ اس کے طلب گار بعد خواہش مند بکثرت تھے۔

ان طلبگاروں "خاطبیہا" کی شرح میں میر سید شریف فرماتے ہیں:

"ومن جملۃ خاطبیہا سلطان الہند محمد شاہ جونہ"۔

اور اُن لوگوں میں سے جو المواقف کو اپنے نام پر معنون کرانے کے خواہشمند تھے بادشاہ ہندوستان محمد شاہ جونا بھی تھا۔

"الناس علیٰ دین ملوکھم"۔ حکمراں کے مذاق کا اثر اہل ملک پر بھی پڑا اور اس عہد میں علم کلام کو خاصی ترقی ہوئی۔ یوں تو اس عہد کا ہر فاضل جامع کمالات تھا لیکن ذیل میں صرف اُنہیں علماء کے نام ثبت کئے جا رہے ہیں جن کے لیے تاریخ نے صراحت کی ہے کہ وہ علم کلام میں دستگاہ کامل رکھتے تھے۔

۱۔ مولانا معین الدین عمرانی۔ سر آمد فضلائے روزگار تھے۔ اُس زمانہ میں شاید ہی کوئی عالم ہو جس نے آپ سے استفادہ نہ کیا ہو۔ آزاد بلگرامی نے "سبحۃ المرجان" میں لکھا ہے:

"ھو المدار علیہ ملا فاضل والمشار الیہ بالانامل و قیم التدریس فی دھلی المحروسۃ والمنوط بہ مہماتہ المعقولۃ والمحسوسۃ"۔

آپ افاضل عہد کے مدار علیہ تھے اور آپ کی جلالت قدر کی بنا پر لوگ علم و فضل کے باب میں آپ کی طرف اشارہ کیا کرتے تھے۔ شہر دہلی میں تعلیم و تدریس کے منتظم تھے۔ اور علوم معقولات و محسوسات کے اُمور آپ ہی سے متعلق تھے۔

ساری عمر درس و تدریس میں گزاری۔ قاضی عضد کے ہم عصر تھے اور غالباً دونوں میں خوش گوار تعلقات بھی تھے۔ جب شیراز قاضی عضد کو لینے گئے تو وہاں اپنے علم و فضل کا سکہ جما آئے۔ بلگرامی نے لکھا ہے:

"مولانا معین الدین عمرانی وقتے کہ بخطۂ شیراز وارد شد در آنجا آثار فضل و دانش از و بظہور رسید و بمزید اعزاز و اکرام اختصاص یافت"[۳]

---

[۱] شرح المواقف جلد اول صفحہ ۳۰ [۲] ایضاً صفحہ ۳۰ [۳] آثار الکرام صفحہ ۱۰۵

صاحبِ تصانیف تھے۔ کنز الدقائق، حسامی اور مفتاح العلوم پر حواشی و تعلیقات تحریر فرمائے۔ منطق و کلام، فقہ و اصول اور معانی و بیان میں ید طولیٰ حاصل تھا۔

۲ ۔ مولانا کمال سنتوسی۔ صوبۂ بہار کے موضع سنتوس کے رہنے والے تھے اور وہیں عمر بھر درس و تدریس اور رشد و ہدایت کے فرائض انجام دیتے رہے۔ شیخ شرف الدین یحییٰ منیری سے مکاتبت رہتی تھی۔ سلطان محمد تغلق کی عقلیت پرستی نے (جو سعد منطقی وغیرہ کی مصاحبت سے زیادہ جوگیوں اور جین علماء کی مجالست کا نتیجہ تھا جیسا کہ عصامی نے فتوح السلاطین میں شکایت کی ہے) اس طرح کا ماحول پیدا کر دیا تھا جس میں "حق صرف عقلیات میں منحصر ہو کر رہ گیا تھا۔ بالفاظ دیگر "عقل معرفت باری میں کافی ہے"۔ اس مسئلے پر مولانا کمال سنتوسی اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ سے مکاتبت ہوتی تھی۔ اور شیخ نے اپنے ایک مکتوب گرامی میں اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی تھی کہ "آیا عقل معرفتِ باری میں کافی ہے یا نہیں"۔ مولانا کمال سنتوسی کو فقہ و اصول کے علاوہ علم کلام میں بھی مہارت حاصل تھی۔

۳ ۔ مولانا فخر الدین زرادی۔ سامانہ کے رہنے والے تھے۔ اوائل جوانی میں دہلی تشریف لائے اور مولانا فخر الدین ہانسویؒ سے علوم متداولہ کی تکمیل کی۔ آپ کے شاگردوں میں شیخ سراج الدین عثمان اودی، مولانا رکن الدین، مولانا ناصر الدین اندرپتی، محمد بن مبارک کرمانی، حسین بن محمود خاص طور سے مشہور ہیں۔ صاحب تصانیف تھے۔ مختلف علوم میں متعدد کتابیں یادگار چھوڑیں۔ علم کلام میں ایک کتاب بنام "الحسین" تصنیف فرمائی جس میں اُن مسائل کلامیہ کی توضیح و تشریح ہے جو طلبہ کو مشکل معلوم ہوتے ہیں۔

۴ ۔ شیخ ابو حفص سراج الدین عمر بن اسحاق الغزنوی الہندی۔ غزنوی الاصل تھے مگر ہندوستان میں پیدا ہوئے۔ دہلی اور بدایوں کے مشاہیر علماء مثلاً امام زاہد وجیہ الدین دہلوی، شمس الدین خطیب الدولی، سراج الدین ثقفی دہلوی اور رکن الدین بدایونی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ یہ چاروں استاد ابو القاسم تنوخی کے شاگرد تھے جو شاگرد تھے حمید الدین الضریر کے اور وہ شاگرد تھے امام کردری شاگرد صاحب ہدایہ کے۔ امام ابو حفص اپنے عہد کے عالم فاضل اور عدیم النظیر مناظر تھے اور فقہ و کلام میں امام تھے۔ الجواہر المضیئہ میں ہے:

"عمر بن ابی بکر بن محمد الغزنوی ابو حفص اقضی القضاۃ کان اماماً فی علم الکلام والفقہ رحمہ اللہ تعالیٰ"	عمر بن ابی بکر بن محمد غزنوی۔ ابو حفص، قاضی القضاۃ تھے۔ اور علم کلام اور فقہ میں مقتدا سمجھے جاتے تھے۔

ہدایہ کی شرح مسمّی بالتوضیح کے علاوہ الشامل فی الفقہ، زبدۃ الاحکام فی اختلاف الائمۃ الاعلام، شرح بدیع الاصول، شرح المغنی

---

۱ الفوائد البہیہ صفحہ

الفرقة المنیفة فی ترجیح مذہب ابی حنیفہ، شرح الزیادات، شرح جامع صغیر، شرح جامع کبیر وغیرہ ان کی تصانیف سے یادگار ہیں۔ ان کے علاوہ علمِ کلام میں "عقیدہ طحاوی" کی شرح لکھی ہے۔ الفوائد البہیہ میں ہے:

"وذکر القاری من تصانیفہ شرح المنار وشرح المختار ولوائح الانوار فی الرد علی من انکر علی العارفین لطائف الاسرار وعدۃ الناسک فی المناسک وشرح عقیدۃ الطحاوی واللوامع فی شرح جمع الجوامع"

۵۔ شیخ شرف الدین احمد بن یحییٰ منیریؒ۔ آپ کا سال ولادت ۶۶۱ھ اور سال وفات ۷۸۲ھ ہے۔ متعدد رسائل تصوف اور اصلاحِ اخلاق میں آپ نے یادگار چھوڑے۔ کلامی تصانیف میں ایک رسالہ "العقائد الشرفیہ" ہے۔ غالباً سندھی زبان کے منظوم "عقائد اسلام" (تعلیماتِ اسلام) کے بعد جو ۴۱۲ھ میں تصنیف ہوا تھا، شیخ شرف الدین خیریؒ کا "العقائد الشرفیہ" عقائد اسلامیہ کا پہلا رسالہ ہے جس کا تذکرہ تاریخ نے ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔ مگر یہ رسالہ اگر نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔

شیخ منیریؒ کی تصانیف میں مکتوباتِ گرامی کا مجموعہ بھی ہے جس میں تقریباً ۲۲۸ مکاتیب تھے۔ شاید مطبوعہ نسخہ (جس میں سو مکاتیب ہیں) اُس کا ایک منتخب ہے۔ یہ مکاتیب شیخ نے مختلف معتقدین کو اصلاح فکر و عمل کے لیے لکھے تھے ان میں سے متعدد مکاتیب کلامی مسائل کی توضیح و تشریح پر ہیں مثلاً مکتوب ہشتم در ولی، مکتوب نہم در ولایت، مکتوب دہم در کرامات اولیا، مکتوب بستم در فضل انبیاء بر اولیا، مکتوب بست و یکم در زلات انبیاء، مکتوب نود و ہشتم در وعد و وعید۔

شیخ شرف الدین منیریؒ قاضی عضد کے ہم عصر تھے۔ قاضی عضد کا پایہ علم کلام میں بہت بلند ہے اور غالباً اسی وجہ سے بعض علماء نے انہیں قرن ہشتم کا مجدد تک مانا ہے۔ مگر شیخ نے اپنے مکاتیب میں مسائل کلامیہ کو جس خوش اسلوبی سے سلجھایا ہے وہ اپنی نوعیت میں فرد فرید ہے۔ دونوں بزرگوں کا مقابلہ تو سوء ادب ہے ہر گلے را رنگ و بوئے دیگر است۔ ہاں اتنا ہے کہ قاضی عضد کے یہاں جزالت ہے اور شیخ کے یہاں رشد و ہدایت۔ انداز بیان بہت کچھ کشف المحجوب سے ملتا جلتا ہے۔ مثلاً کرامات اولیاء کے باب میں فرماتے ہیں:

"بدانکہ فقہائے اُمت را از اہل سنت و جماعت و اہل معرفت اجماع است کہ کرامات اولیاء جائز است ہر چند اندر معجزات رسد و نزدیک معتزلہ جائز نیست مگر در چیزے کہ عموم باشد میان عامی و مطیع"[1]

آگے چل کر معجزہ اور کرامت کی تفریق میں فرماتے ہیں:

"بدانکہ در معجزہ اظہار شرط است و در کرامت کتمان شرط است و دیگر کہ انبیاء بدانند کہ این معجزہ است و پیش از آمدن خبر و ہمچنان معجزات

---

[1] مکتوبات شیخ شرف الدین یحییٰ منیری صفحہ ۳۰

اما اولیاء از کرامات خبر ندانند و پیش از آمدن کرامات خبر ندہند و ایں بداں اصل است کہ ولی را مل ولایت ثابت نگردد تا خویشتن را کمترین خلق نداند[1]"

یا مثلاً وعدہ وعید کے سلسلے میں فرماتے ہیں :

"مراہل سنت وجماعت را اجماع است کہ وعید مطلق مر کافراں راست و وعدۂ مطلق مرنیکو کاراں راست۔ باز مومن کہ وے عاصی باشد کافر نبود تا در تحت وعید مطلق درآید و نیز محسن مطلق نیست تا وعدۂ مطلق وے را دریابد[2]"

ایک اہم مسئلہ اس زمانہ میں انبیاء علیہم السّلام اور اولیاء رحمہم اللّٰہ کی فضیلت کا تھا۔ صوفیاء میں وہ حضرات جو ابن العربی اور ان کے متبعین کے حلقۂ اثر میں تھے

مقام نبوۃ فی البرزخ ؛ فویق الرسول ودون النبی

کے قائل تھے۔ شیخ شرف الدین وقت کے صوفی کامل تھے مگر اُن کا دامن اس قسم کی بدعتوں سے پاک تھا۔ مکتوب بستم در فضل انبیاء بر اولیاء میں فرماتے ہیں :

" اندر ہمہ اوقات واحوال باتفاق جملہ مشائخ طریقت رضوان اللّٰہ علیہم اجمعین اولیاء متابعان پیغمبر اند و انبیاء فاضل تر اند از اولیاء از آنچہ نہایت ولایت است ہدایت نبوۃ است وجملہ انبیاء ولی باشند اما کسے از اولیا نبی نباشد۔ و ہیچ کس را از علماء اہل سنت وجماعت ومحققان ایں طریقت اندریں مسئلہ خلافے نیست مگر گروہے از ملحداں کہ گویند اولیاء فاضل تر از انبیاء اند[3]"

اس سے اہم مسئلہ توحید باری کی تعبیر کا تھا۔ وحدت الوجود کے قائلین نے حقیقت واجب تعالیٰ کو "وجود مطلق لا بشرط شئ" قرار دیا تھا۔ اس کے عجیب منطقی نتائج اخذ کیے گئے جنہیں دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اتحاد (اگر بندہ خالق بن جائے) اور حلول (اگر خالق مخلوق میں در آئے) اور یہ دونوں چیزیں اسلام کی صریح تعلیم کے خلاف ہیں۔ ایک تیسری تعبیر بھی کی جاتی تھی کہ وجود صرف سبحانہٗ تعالیٰ کا ہے، غیر اللہ عدم محض ہے۔ بظاہر یہ تعبیر دل کو لگنے والی معلوم ہوتی ہے مگر عملی طور پر عنادیت و اعدامیت کے مترادف ہے اور ابطال شریعت اور اباحیت کی موجب ہے۔ شیخ شرف الدین منیریؒ نے بڑی خوش اسلوبی سے اس اہم مسئلہ کو توحید کے مدارج اربعہ متعین کر کے حل فرمایا ہے :

"درجہ چہارم آں است کہ چنداں نور باطن ظہور حق بر روندہ آشکارا شود کہ ہمہ ذرات وجود پیش دیدہ وے بداشراق آں نور متواری شوند بر مثل متواری شدن ذرہ ہا سئے ہوا در اشراق نور آفتاب۔ و ذرہ در نور آفتاب نتواں دید نہ از آنکہ آں ذرہ نیست شدہ است بلکہ از آنکہ بالظہور نور آفتاب ذرہ را جز متواری شدن روئے نیست۔ ہم چنیں نہ آنکہ بندہ خدا گردد تعالی اللہ عن ذالک علوا کبیرا و نہ آنکہ بندہ بحقیقت

---

[1] مکتوبات شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ صفحہ ۱۳ [2] ایضاً صفحہ ۲۰۵ [3] ایضاً صفحہ ۵۵ [4] ایضاً صفحہ ۶۰

نیست شود ۔ نابودن دگر است و نا دیدن دگر [1]

آگے چل کر فرماتے ہیں :

" تو چوں در آئینہ نگری آئینہ را نہ بینی زیرا کہ مستغرق جمال خودی و نتواں گفت آئینہ نیست شد و یا آئینہ جمال شد یا جمال آئینہ شد [2] "

پھر اتحاد و حلول کی موکد طریقے سے نفی کرتے ہیں :

" و در میان آئینہ و صورت نہ اتحاد بود نہ حلول [3] "

اس استدلال یا توضیح کی اگر منطقی تحلیل کی جائے تو اسے قیاس تمثیل (ANALOGY) کی مثال کہا جائے گا جسے اہل منطق تو مفید یقین مانتے ہی نہیں فقہا بھی صرف مخصوص حالات میں قطع و یقین کے لیے اس کے افادے کے قائل ہیں با اینہمہ شیخ کا یہ اسلوبِ بیان اور اندازِ توضیح منطقی برہان سے زیادہ طمانیت بخش ہے۔ یہ منہاج متکلمانہ نہیں۔ بر تو کلام سے بھی بڑھ کر ہے اور مکاتیبِ گرامی کو علم کلام کا عنوان دینا ان کی لطافت کا خون کرنا ہے۔ یوں کہنا چاہیے ع

یہ وہ ادا ہے جس کا کچھ نام ہی نہیں ہے

(باقی آیندہ)

---

[1] مکتوبات شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ صفو ۹۰ [2] ایضاً صفو ۹۰ [3] ایضاً صفو ۹۰

شاہد حسین رزاقی

عراق

۱۹۴۸ء اور ۱۹۵۱ء میں مجھے چار مرتبہ عراق جانے کا موقع ملا۔ بغداد میں ہندوستانی مسلمانوں کی ایک انجمن تھی جو قیام پاکستان کے بعد پاکستانی مسلمانوں کی انجمن بن گئی۔ پہلی مرتبہ اسی انجمن کے توسط سے عراقی رہنماؤں اور صحافیوں سے تعارف ہوا تھا۔ مگر ۱۹۵۱ء میں جب میں پھر عراق گیا تو اس انجمن کا شیرازہ بکھر چکا تھا۔ لیکن عراق میں کچھ ایسے دوست موجود تھے جو قومی سرگرمیوں میں نمایاں حصہ لیتے تھے۔ اور ان کی وجہ سے عراق کے کئی وزیروں، سیاسی رہنماؤں، ممتاز صحافیوں، اور علماء و مشائخین نیز کئی نوجوان قومی کارکنوں سے بھی اچھی طرح واقفیت ہو گئی۔ اس طرح عراق کے مسائل کو بخوبی سمجھنے اور عراقیوں کو قریب سے دیکھنے کے مجھے بہت کافی مواقع ملے۔ اور میں بڑی دلچسپی سے وہاں کے حالات کا مطالعہ کرتا رہا۔

جدید عراق

عراق قدیم ترین تہذیبوں کا مرکز رہا ہے جن کے آثار فرات اور دجلہ کی وادیوں میں اب تک موجود ہیں۔ اُر، بابل، اور نینوا کے کھنڈر عہد قدیم کی عظیم تہذیبوں اور زبردست سلطنتوں کی عبرت انگیز یادگار ہیں۔ بصرہ، کوفہ، کربلا، بغداد اور موصل اسلامی عہد کے شہر ہیں۔ مسلمانوں کے دور عروج میں یہ ان کی عظمت و شوکت کے آئینہ دار تھے اور آج بھی ان کو دیکھ کر عہد رفتہ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ جدید عراق ۱۴۳۰۰۰ مربع میل رقبے اور تقریباً پچاس لاکھ آبادی کا چھوٹا سا ملک ہے۔ لیکن بین الاقوامی سیاست میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس اہمیت کا سبب اس کا محل وقوع اور پٹرول کے چشمے ہیں جن کی بدولت عراق کو اپنی قوت اور دولت بڑھانے کے مواقع ملے۔ اور وہ ترقی کے میدان میں دوسرے کئی عرب ممالک سے آگے نکل گیا۔

دورِ ملوکیت

پہلی عالمی جنگ تک عراق سلطنت عثمانیہ کا حصہ تھا۔ ۱۹۱۷ء میں برطانیہ نے قبضہ کر لیا۔ عہد نامۂ ورسائی میں اس کو برطانیہ کے زیر انتداب علاقہ قرار دیا گیا۔ برطانیہ اس کو ہندوستان کا حصہ بنا دینا چاہتا تھا لیکن عراقی اس کے خلاف تھے۔ ان کی قومی تحریک کے رہنما طالب پاشا اور نوری السعید تھے۔ جو جلاوطن کر دیئے گئے۔ یہ لوگ حسین شریف مکہ کے لڑکے فیصل کی جدوجہد میں شریک ہو گئے۔ عراق کے دوسرے رہنما جعفر العسکری، علی جودت اور جمیل مدفعی

تھے۔ انہوں نے بھی فیصل کی حمایت کی اور عراق کی جداگانہ مملکت بنانے کا مطالبہ کیا۔ آخر کار برطانیہ کی قائم کردہ عراقی مجلس مملکت نے فیصل کو بادشاہ منتخب کر لیا۔ ۱۹۲۲ء میں پہلا اینگلو عراقی معاہدہ ہوا جس میں عراق کی دستوری حکومت کو تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں نئے دستور کا مسودہ منظور کیا گیا جس کے مطابق عراق کی پہلی پارلیمنٹ قائم کی گئی۔ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۰ء میں دو اور معاہدے ہوئے۔ جن میں برطانیہ نے عراق کی آزادی اور مساوی مرتبہ کو تو تسلیم کیا لیکن اپنا انتداب قائم رکھا۔ محبانِ وطن برطانوی انتداب کے خاتمے کا مطالبہ کر رہے تھے اور یہ تحریک روز بروز شدید تر ہوتی جا رہی تھی۔ اس طرح برطانیہ سے معاہدوں کی حمایت اور مخالفت کا مسئلہ عراقی سیاست کی بنیاد بن گیا۔ آخر کار ۱۹۳۲ء میں انتداب کے خاتمے کا فیصلہ کیا گیا۔ کچھ عرصہ کے بعد برطانیہ کے خصوصی حقوق و مراعات کا بھی خاتمہ ہو گیا اور عراق نے پوری آزادی حاصل کر لی۔

ستمبر ۱۹۳۳ء میں فیصل اول کے بعد امیر غازی بادشاہ ہوئے جو قومی آزادی کے پرجوش حامی تھے۔ اور عوام اور فوج میں بہت مقبول تھے۔ انہوں نے سعودی عرب اور یمن سے جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کیا اور ۱۹۳۷ء میں میثاقِ سعد آباد پر دستخط ہوئے جس میں ترکی، عراق، ایران اور افغانستان شریک تھے۔ اس معاہدہ کو بین الاسلامی اتحاد کا پیش خیمہ تصور کیا گیا اور عراقی عوام اس پالیسی کی پوری تائید کرنے لگے۔ ۱۹۳۹ء میں ملک غازی ایک حادثہ کا شکار ہو گئے اور ان کا کم سن لڑکا فیصل دوم کے لقب سے بادشاہ ہوا۔ فیصل کے ماموں امیر عبدالالٰہ ریجنٹ ہوئے جن سے عراقی عوام اور سیاسی رہنماؤں کی بڑی تعداد بہت بدگمان تھی۔ فیصل نے جب عنانِ حکومت اپنے ہاتھوں میں لی تو عبدالالٰہ ان کے ولی عہد ہوئے۔ دوسری عالمی جنگ کا زمانہ عراق کے لیے بڑا نازک دور تھا۔ اور جنگ کے بعد جن خطرات کا سامنا ہوا ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے عراق نے جمہوری ممالک سے تعاون کیا اور مشرقِ وسطیٰ میں اجتماعی تحفظ کے ایک معاہدہ میثاقِ بغداد کا سرگرم رکن بن گیا۔ جس میں پاکستان، ایران، ترکی اور برطانیہ بھی شامل ہیں۔ جولائی ۱۹۵۸ء میں جب عراق میں فوجی انقلاب ہوا تو شاہ فیصل اور امیر عبدالالٰہ قتل کر دیئے گئے۔ اس طرح ہاشمی خاندان کی حکومت ختم ہو گئی اور عراق میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔

دستوری نظامِ حکومت

عراق میں انتخابی اصول کے تحت بادشاہت قائم ہوئی تھی اور یہ شرط رکھی گئی تھی کہ حکومت دستوری، نمائندہ اور قانون کی تابع ہو گی۔ چنانچہ نئی مملکت کا جو دستور منظور کیا گیا اس کے مطابق دو ایوانی پارلیمنٹ قائم کی گئی۔ ایوانِ زیریں کا نام دارالنائبین رکھا گیا اور ایوانِ بالا کا سینٹ۔ دارالنائبین کے لیے ۲۰ ہزار رائے دہندوں کا ایک نمائندہ منتخب کیا جاتا اور سینٹ کے ارکان کو بادشاہ نامزد کرتا۔ سینٹ کی تعداد دارالنائبین کی تعداد کا ¼ مقرر کی گئی اور ملک و قوم کی نمایاں خدمات انجام دینے والے اشخاص کو اس ایوان میں جگہ دی جاتی۔ قانون دونوں ایوانوں کی منظوری

سے بنایا جاتا۔ لیکن وزارت وارلنا ئمین کے سامنے جواب دہ تھی۔ وزیر اعظم کا تقرر بادشاہ کرتا۔ اور اس کے مشورہ کے مطابق کابینہ کے ارکان مقرر کیے جاتے۔ صوبائی نظم ونسق میں ولایات اور اضلاع کے نظامات کو شامل کیا گیا۔ اور متعلقہ وزیر اپنے شعبوں کا ذمہ دار قرار دیا گیا۔

اس دستور کے مطابق عراق میں عدالتوں کی تین قسمیں کی گئیں۔ سول، مذہبی اور خصوصی۔ سول عدالتی نظام میں ساٹھ بڑی اور کئی سو چھوٹی عدالتیں شامل کی گئیں۔ مذہبی عدالتیں مختلف مذہبی فرقوں کے باہمی تنازعات کا فیصلہ کرنے کی غرض سے قائم ہوئیں۔ خصوصی عدالتیں پانچ تھیں۔ ایک تو عدالت عالیہ جو وزیروں، پارلیمنٹ کے ممبروں اور ججوں کے خلاف مقدمات کی سماعت کرتی۔ دوسری عدالت فوجی قانون کے خلاف جرائم کرنے والے فوجیوں کے مقدمات کا فیصلہ کرتی۔ تیسری قبائلی معاملات کے تصفیہ کی غرض سے قائم کی گئی۔ چوتھی عدالت حکومت کے ملازمین کے درمیان مقدمات کا فیصلہ کرتی اور پانچویں زمین سے متعلق تمام تنازعات کرتی تھی۔

عراق کے اس نظامِ حکومت میں بھی فوج اور پولیس پر خاص توجہ کی جاتی۔ بری فوج فضائی اور بحری فوجوں سے زیادہ اہمیت رکھتی تھی اور اس کو پہاڑی، میدانی اور میکانی تین حصوں میں تقسیم کیا گیا تھا۔ ہر قسم کی فوجی تربیت کے لیے کالج اور اسکول قائم کیے گئے اور ۱۸ و ۲۵ سال کے درمیان عمر والوں کے لیے دو سال کی فوجی تربیت لازمی قرار دی گئی۔

عراق کا یہ نظامِ حکومت جو دستوری بادشاہت پر مبنی تھا جولائی ۱۹۵۸ء کے فوجی انقلاب تک قائم رہا اس کے بعد اس میں بنیادی تبدیلیاں کر دی گئیں۔ اس انقلاب نے ملوکیت کو ختم کر کے نیا دستور نافذ کیا جس کے مطابق عراق کو جمہوریہ قرار دیا گیا۔ اور تین ارکان پر مشتمل حکمراں مجلس اعلیٰ قائم کی گئی۔ اس مجلس کا صدر مملکت کا صدر قرار دیا گیا اور وزیر اعظم کے اختیارات بہت وسیع ہو گئے۔

فوجی انقلابات

سیاست میں فوجی مداخلت بیشتر عرب ممالک کی خصوصیت بن گئی ہے۔ اور عراق بھی اس سے مستثنیٰ نہیں رہا۔ ۱۹۳۵ء میں عراق کے حالات بہت نازک ہو گئے تھے۔ ایک طرف تو قبائل کی بغاوتیں بڑھ رہی تھیں اور دوسری طرف سیاسی رہنماؤں میں شدید اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ کچھ تو جمہوری نظام کے حامی تھے اور کچھ مصطفیٰ کمال جیسے قومی رہنما کی آمریت کو نجات کا ذریعہ سمجھتے تھے۔ تیسرا مسئلہ فوج نے پیدا کر دیا تھا جو سیاست میں روزافزوں مداخلت کرنے لگی تھی۔ عراق کے ایک انتہاپسند رہنما حکمت سلیمان آمریت کے بڑے حامی تھے۔ اور فوج سے ساز باز کرنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۹۳۶ء میں جنرل بکر صدقی نے بغداد پر قبضہ کر لیا۔ وزیر حارج العسکری قتل کر دیئے گئے اور صدقی کے نائب کو عبد اللطیف مذہبی وزیر دفاع مقرر ہوئے۔ حکمت سلیمان وزیر داخلہ بنائے گئے۔ اور اس طرح فوجی آمریت

قائم ہو گئی۔ لیکن یہ حکومت دیر پا نہ ہو سکی۔ کچھ عرصے کے بعد بکر صدقی قتل کر دیئے گئے اور جمیل وزیر اعظم ہوئے لیکن سازشوں کا سلسلہ جاری رہا۔ حکمت سلیمان نے شاہ غازی، امیر عبدالالٰہ اور امیر زید اور بچاس ممتاز لیڈروں کو قتل کرنے کی سازش کی۔ جس کا پتہ چل گیا اور حکمت اور ان کے ساتھیوں کو سخت سزائیں دی گئیں۔

۱۹۳۹ء میں فوجیوں نے وزیر دفاع کے تقرر کی مخالفت کی اور صلاح الدین صباغ، کامل شبیب، محمود سلمان اور فہمی سعید نے بغاوت کر کے طٰہٰ ہاشمی یا نوری سعید کو وزیر اعظم بنانے کا مطالبہ کیا۔ آخر کار نوری سعید وزیر اعظم ہوئے۔ لیکن فوجیوں کی وریہ دو سرگرمیوں کا سلسلہ جاری رہا۔ اور ۱۹۴۰ء میں حسین فوزی اور امین العمری نے رشید عالی کو وزیر اعظم بنانے کے لیے فوجی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کی۔ لیکن نوری سعید اور طٰہٰ ہاشمی نے اس کوشش کو ناکام بنا دیا۔

دوسری عالمی جنگ شروع ہونے کے بعد عراقی حکومت کو زیادہ مستحکم بنانے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ چنانچہ مارچ ۱۹۴۰ء میں عراق کے سابق وزرائے اعظم کی کانفرنس میں اس مسئلہ پر غور کیا گیا۔ اور نوری السعید نے رشید عالی کو وزیر اعظم بنانے کی سفارش کی۔ اس زمانے میں برطانیہ کی مخالفت روز افزوں تھی۔ فوجی افسر جرمنوں کے حامی تھے۔ پریس بھی جرمنوں کی تائید کر رہا تھا اور محوریوں کے موافق عام فضا پیدا ہو گئی تھی۔ ان حالات کے پیش نظر امیر عبدالالٰہ نے گیلانی سے مستعفی ہونے کا مطالبہ کیا لیکن جنرل محمود سلمان نے رشید عالی کی حمایت کر کے خانہ جنگی کا خطرہ پیدا کر دیا۔ یہ کش مکش جاری رہی اور آخر کار رشید عالی کو علٰحدہ کر کے طٰہٰ ہاشمی کو وزیر اعظم بنایا گیا۔ لیکن فوج نے نئے وزیر اعظم کی حمایت نہ کی اور جنرل امین زکی نے حکومت پر قبضہ کر کے رشید عالی کو وزیر اعظم ۔ اب رشید عالی نے مخالف برطانیہ حکومت قائم کی اور جرمنوں کی پوری تائید کرنے لگے۔ امیر عبدالالٰہ، نوری سعید اور برطانیہ کے حامی سیاستدانوں کو ملک سے باہر پناہ لینی پڑی۔ آخر کار انگریزوں نے عراق پر حملہ کیا۔ رشید عالی اور ان کے ساتھی بھاگ گئے اور پہلے جمیل نے اور ان کے بعد نوری سعید نے نئی حکومت بنائی۔

رشید عالی کی شکست کے بعد سیاسی سرگرمیاں بالکل سرد پڑ گئیں لیکن ۱۹۴۶ء میں جب سیاسی جماعتوں پر سے پابندیاں اٹھائی گئیں تو سیاسی کش مکش پھر شروع ہو گئی۔ دسمبر ۱۹۴۷ء میں صالح جبر کی حکومت نے فضائی مراکز اور بری فوج کی تربیت کے متعلق برطانیہ سے ایک معاہدہ کیا اور اس کے خلاف عراق میں شدید فسادات ہونے لگے۔ صالح جبر کو استعفا دینا پڑا اور عوامی جذبات کی شدت نے عراقی سیاست میں بھی بڑی شدت پسندی پیدا کر دی۔ ۱۹۵۰ء کے بعد سے عراق کی سیاست پر نوری سعید اور صالح جبر کی پارٹیاں حاوی رہیں۔ نوری سعید برسر اقتدار تھے اور صالح جبر حزب مخالف کے قائد۔ نوری سعید کی مخالف جماعتوں کا یہ خیال تھا کہ طریق انتخاب میں تبدیلی کر کے نوری سعید کی جماعت کو شکست دی جا سکتی ہے اور اس مسئلہ کو انہوں نے اس قدر اہمیت دی کہ ۱۹۵۲ء

میں پھر فسادات اور خونریزی کا بازار گرم ہوگیا۔ آخر کار جنرل نورالدین نے اقتدار سنبھال لیا۔ لیکن ان کی حکومت فوجی آمریت نہ تھی۔ نورالدین کی حکومت معاشی مشکلات کا مقابلہ نہ کر سکی اور اس طرح حالات بہت نازک ہوگئے۔ آخر کار تمام جماعتوں نے براہ راست انتخاب کا اصول قبول کر لیا اور نئے انتخابات میں نوری سعید کو شکست دینے کے لیے تمام مخالف جماعتیں متحد ہوگئیں۔ لیکن اس مرتبہ بھی نوری سعید کی جماعت زبردست اکثریت سے کامیاب ہوئی اور وہ قومی تعمیر کے پروگرام کو روبہ عمل لانے کے لیے پوری تندہی سے کام کرنے لگے۔

نوری سعید کے مخالف پارلیمنٹ اور انتخابات میں تو ان کو شکست نہ دے سکے لیکن مخالفانہ کوششوں میں زیادہ شدت سے مصروف رہے اور ان کی پالیسی کے خلاف شدید پروپیگنڈہ کرنے لگے۔ مصری انقلاب کے بعد ان کی سرگرمیاں شدید تر ہوگئیں اور فوج نے پھر سیاست میں مداخلت کی جس کا نتیجہ جولائی ۱۹۵۸ء کے انقلاب کی شکل میں نکلا۔ یہ انقلاب گذشتہ فوجی انقلابوں سے زیادہ وسیع، مکمل اور مستحکم ثابت ہوا۔ اس انقلاب کے رہنما جنرل عبدالکریم القاسم اور عبدالسلام عارف نے ملوکیت کا خاتمہ کرکے عراق کو جمہوریہ قرار دیا۔ اور نیا دستور نافذ کیا۔ ملوکیت کے مخالف سیاست دانوں میں سے نجیب الربیعی اور مہدی نئی حکمران کونسل میں شامل کئے گئے اور عبدالکریم القاسم نئی حکومت کے بااقتدار وزیر اعظم ہوئے۔

اختلافی مسائل

۱۹۴۳ء میں جب میں پہلی مرتبہ عراق گیا تو برطانیہ کے حامیوں اور مخالفوں کی کش مکش انتہائی شدت اختیار کر چکی تھی۔ اس بنا پر عراق کی متعدد جماعتیں نوری السعید کی مخالف تھیں اور چند ماہ قبل صلح جبر کی حکومت کا بھی تختہ الٹ دیا گیا تھا۔ بنیادی اختلافات نے عراقیوں کو دو حصوں میں منقسم کر دیا تھا۔ برطانیہ سے تعاون، ہاشمی حکمرانوں کی تائید اور مغربی جمہوری نظام کی حمایت کرنے والوں کے قائد نوری سعید تھے جو عراقی سیاست پر پوری طرح حاوی تھے۔ دوسری طرف برطانیہ اور ہاشمی حکمرانوں کی مخالفت اور ایک قابل رہنما کی آمریت کی حمایت کرنے والوں کے قائد حزب الاستقلال کے صدر مہدی القبہ تھے جو یاسین پاشا اور رشید عالی کے نظریات کو روبہ عمل لانا چاہتے تھے۔ مجھے اس مسئلہ سے بڑی دلچسپی ہوگئی اور اختلاف کی نوعیت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے میں نے ان دونوں رہنماؤں کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی۔ نوری سعید کے مخالف اس بات کے تو معترف تھے کہ سیاسی بصیرت اور تدبر و فراست میں کوئی اور عرب رہنما نوری سعید کا مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن ان کو یہ شکایت تھی کہ نوری کی یہ غیر معمولی صلاحیتیں برطانوی مفاد کے تحفظ کی کوششوں میں صرف ہوتی ہیں۔ نوری کے حامی اس الزام کی تردید کرتے تھے۔ اور ان کا استدلال یہ تھا کہ عراق کی جداگانہ مملکت قائم کرنے، اس کو خود اختیاری دلانے، برطانوی انتداب ختم کرنے اور پھر ایک آزادانہ مملکت کی

حیثیت سے عراق کو ترقی دینے کے لیے انہوں نے سب سے زیادہ جدوجہد کی ہے۔ پھر، برطانیہ کی خاطر عراق کے مفا کو کیسے نظرانداز کر سکتے ہیں۔ نوری سعید بڑے حقیقت پسند اور عملی صلاحیتوں کے مالک تھے۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ عراق نے سیاسی آزادی تو حاصل کر لی ہے لیکن ترقیات کے میدان میں بہت پیچھے ہے۔ اور اس کو ترقی دینے کے لیے حقیقت پسند اور معتدل پالیسی اختیار کرنا ضروری ہے۔ عوام کو مشتعل کر دینا تو آسان ہے لیکن وقتی جوش اور انتہا پسندی سے اصل مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔ عراق کو ترقی کرنے کے لیے دوسرے ممالک کی امداد اور تعاون کی ضرورت ہے۔ اور اس کے لیے برطانیہ سب سے زیادہ موزوں ہے۔ کیونکہ عراق ایک نئی غلامی کا خطرہ مول لیے بغیر برطانیہ سے تعاون کر سکتا ہے اور جمہوریت پسند مغربی ممالک عراق کی ہر جہتی ترقی اور تحفظ و استحکام میں موثر مدد دے سکتے ہیں۔ نوری سعید سترہ مرتبہ وزیر اعظم ہوئے اور اسی پالیسی پر ہمیشہ عمل پیرا رہے۔

۱۹۴۸ء اور ۱۹۵۱ء میں مہدی قبہ سے تین ملاقاتیں ہوئیں۔ اور انہوں نے نوری سعید کے خیالات کی تردید کی۔ ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ نوری سعید کی پالیسی عراق کے لیے نقصان رساں ہے۔ وہ عرب ممالک کے قلب میں یہودی مملکت اسرائیل قائم کرنے والی قوموں سے تعاون کرنا چاہتے ہیں۔ اور ایسے راستے پر جا رہے ہیں جو عراق کو جنگ کے خطرہ سے دور نہیں رکھ سکتا۔ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ عراقی عوام نوری سعید کے مخالف ہیں اور محض غلط طریقۂ انتخاب کی وجہ سے ان کی جماعت حکومت پر قابض ہے۔ لیکن مہدی قبہ کا یہ خیال طریق انتخاب میں تبدیلی کے بعد بھی درست ثابت نہ ہو سکا۔ مہدی قبہ نے فلسطین کے مفتی اعظم سے اظہار عقیدت کرتے رشید عالی کے نقطۂ نظر کی حمایت کی اور عراق کے تمام مصائب کا ذمہ دار ہاشمی خاندان کی حکومت کو قرار دیا۔ کیونکہ اس نے ملک پر ایسے طبقہ کو مسلط کر دیا جو اپنے مفاد کو ملکی مفاد پر ترجیح دیتا رہا۔ ترکی سے شدید اختلاف ظاہر کرنے کے باوجود مہدی قبہ نے اسلامی ممالک میں اتحاد و تعاون کی پُرزور حمایت کی اور پاکستان کے متعلق بڑے اچھے جذبات کا اظہار کیا۔ پارلیمنٹ اور انتخابی جنگ میں تو مہدی قبہ نوری سعید کو شکست نہ دے سکے۔ لیکن فوجی انقلاب کے بعد حصول مقصد میں کامیاب ہوئے

سیاسی جماعتیں

۱۹۲۱ء میں سیاسی تنظیموں کے متعلق قانون منظور ہوا اور "حزب الوطنی" اور "النہضہ" کے نام سے دو جماعتیں قائم کی گئیں۔ اس کے بعد محمود گیلانی نے "حزب الحریہ" قائم کی۔ ان جماعتوں کا مقصد سیاسی بیداری پیدا کرنا تھا۔ اور وہ اس کے لیے کوشش کرتی رہیں۔ لیکن عوام پہ ان کا اثر نہ تھا۔ اس زمانے میں برطانیہ سے معاہدہ کی حمایت یا مخالفت عراق کا سب سے اہم سیاسی مسئلہ تھا۔ فیصل اول کی تخت نشینی تک عراقی رہنماؤں کے مقاصد میں اختلاف نہ تھا۔ لیکن اس کے بعد یہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ معاہدہ کے حامیوں میں سب سے ممتاز نوری السعید اور جعفر العسکری تھے۔ اور مخالفوں میں یاسین الہاشمی اور علی جودت۔ اس کے بعد سے عراقی سیاست دو مکاتیب فکر

میں منقسم ہوگئے۔ ایک تو نوری السعید کے پیرو اور دوسرے یاسین الہاشمی کے مقلد۔ نوری سعید نے "العہد" کے نام سے ایک جماعت قائم کی جو بہت بااثر تھی۔ نوری کے سیاسی مخالف جب الگ الگ ان کا مقابلہ نہ کر سکے تو انہوں نے "حزب الاخوان الوطنی" کے نام سے ایک متحدہ جماعت بنائی جس میں یاسین ہاشمی، ناجی سویدی، علی جودت اور رشید عالی گیلانی سب ہی شریک تھے۔ اس زمانہ میں علاقۂ موصل اور پٹرول کے مسائل پر ترکی اور عراق کے درمیان اختلاف کی خلیج بہت وسیع ہوگئی تھی جس کو بہت سے لوگ دونوں کے لیے مضرت رساں تصور کرتے تھے۔ اس لیے "حزب المخلصی" کے نام سے ایک اور جماعت قائم کی گئی جس کا مقصد ترکوں سے دوستانہ روابط قائم اور مستحکم کرنا تھا۔

۱۹۳۶ء میں جب پہلا فوجی انقلاب ہوا تو سیاسی جماعتیں توڑ دی گئیں اور یہ پابندی ۱۹۴۵ء تک جاری رہی۔ ۱۹۴۶ء میں جب دوبارہ اجازت ملی تو عراق میں کئی سیاسی جماعتیں قائم ہوگئیں۔ ان میں سب سے بڑی اہم اور بااثر "حزب الدستوری" تھی جس کے رہنما نوری السعید تھے۔ یہ جماعت اعتدال پسند اور جمہوری نظام معاشری کی حامی تھی اور عراق کی ترقی و استحکام کے لیے مغربی جمہوری ممالک سے تعاون ضروری خیال کرتی تھی۔ نوری سعید کی پالیسی کی مخالف کئی جماعتیں قائم ہوئیں لیکن ان کی تنظیم اتنی وسیع نہ ہو سکی۔ ان میں سب سے اہم "حزب الامہ" اور "حزب الاستقلال" تھیں۔ حزب الامہ کے قائد صالح جبر تھے جو ۱۹۵۱ء میں نوری سعید کے سب سے بڑے سیاسی مخالف سمجھے جانے لگے۔ لیکن ان کی جماعت انتہا پسند نہ تھی۔ حزب الاستقلال کے رہنما محمد مہدی القبہ تھے۔ یہ جماعت برطانیہ کی مخالف اور یاسین پاشا اور رشید عالی کی ہم خیال تھی۔ چنانچہ اس کے رہنما نازیوں کی حمایت میں بھی پیش پیش تھے۔ اس جماعت نے برطانیہ کے علاوہ ترکی کی بھی مخالفت کی اور روس کی حد تک غیر جانبدار رہی۔ حزب الاستقلال ہاشمی خاندان کی حکومت کو پسند نہیں کرتی تھی اور معاشری اصلاحات پر بہت زور دیتی رہی۔ "حزب الدموقراطی وطنی" کے لیڈر کامل الشادرشی تھے۔ یہ جماعت برطانیہ، اشتراکیت اور ہاشمی خاندان کی مخالف تھی لیکن اس کا اثر محدود تھا۔ "حزب الشعب" کے رہنما طہ ہاشمی تھے۔ یہ وطن پرست اور اشتراکیت کی طرف مائل جماعت تھی۔ "حزب الاحرار" بھی برطانیہ کی مخالف جماعت تھی۔ اس کے رہنما کامل تھے۔ برطانیہ کی مخالف ایک اور جماعت "حزب الاحیار الملی" تھی جس کے قائد سمیع شوکت تھے۔

عراق میں کمیونسٹوں کی تنظیم ۱۹۳۵ء میں غیر قانونی قرار دی گئی تھی۔ لیکن ان کی سرگرمیاں خفیہ طور پر جاری رہیں۔ ان کے رہنما داؤد الشائق اور یوسف سلمان تھے جو ایک خفیہ اخبار "القاعدہ" بھی شائع کرتے تھے۔ یہ لوگ پہلے تو نازیوں کے حامی رشید عالی گیلانی کی تائید کرتے رہے لیکن جب جرمنی نے روس پر حملہ کر دیا تو وہ گیلانی کے بھی مخالف ہوگئے۔ "حزب الاتحاد الوطنی" جس کے رہنما عبدالفتاح ابراہیم تھے اشتراکیوں کی حمایت کرتی تھی۔ لیکن ۱۹۴۷ء میں اس پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ جولائی ۱۹۵۸ء کے فوجی انقلاب کے بعد تمام سیاسی جماعتیں توڑ دی گئیں۔

اسلامی تنظیمیں

سیاسی جماعتوں کے علاوہ عراق میں کچھ ایسی جماعتیں بھی قائم کی گئیں جن کا مقصد دینی، تعلیمی اور معاشرتی اصلاح تھا۔ اسلامی جماعتوں میں سب سے اہم "اخوان المسلمین" ہے جو اسلامی انقلاب کی داعی ہے۔ اور زندگی کے ہر شعبہ کو اسلامی سانچوں میں ڈھالنا چاہتی ہے اس کے رہنما شیخ امجد زہادی اور محمود صداف ہیں۔ "شبان المسلمین" کی تحریک مصر میں شروع کی گئی تھی جو وائی۔ایم۔سی۔اے کا جواب ہے۔ اس کو عراق میں بھی فروغ حاصل ہوا جہاں اس کے رہنما سید حسن رضا ہیں۔ "جمعیت الہدایت الاسلامیہ"، "جمعیت الآداب الاسلامیہ" اور "جمعیت الخدمات الدینیہ والاجتماعیہ" کے رہنما علی الترتیب عبداللہ شیخ لی، شیخ کمال الدین الطائی اور شیخ جلال الحنفی ہیں۔ یہ جماعتیں مسلمانوں کی دینی، تعلیمی اور معاشرتی اصلاح میں مصروف رہتی ہیں اور کافی بااثر ہیں۔

اخبارات

عراق میں سیاسی جماعتوں کے ساتھ ہی صحافت بھی ترقی کرتی رہی۔ فوجی انقلاب سے پہلے عراق کے بڑے اخبار مختلف جماعتوں کے ترجمان تھے۔ نوری سعید کی جماعت "حزب الدستوری" کا ترجمان "الدستور" سب سے زیادہ با اثر اخبار تھا۔ " " اور "لواء الاستقلال" حزب الاستقلال کے ترجمان تھے اور "الامۃ"، "صوت الاہالی"، "صوت الاحرار" حزب الامۃ، حزب الدموقریطی وطنی اور حزب الاحرار کے اخبار تھے۔ "الوميض"، "الشعب"، "الآراء" اور "السجل" کی پالیسی ہمیشہ آزاد رہی۔ ان میں "السجل" بین الاسلامی اتحاد کا پرجوش حامی رہا ہے اور "الزمان" اور "الاخبار" تجارتی نوعیت کے جرائد ہیں۔

باشندے

عراق کے باشندے مسلمان ہیں جن میں سنی اور شیعہ تقریباً مساوی تعداد میں ہیں۔ اور ان باشندوں کی اکثریت عرب ہے۔ اور ملک کی عام اور سرکاری زبان عربی ہے۔ ایرانی سرحد سے متصل علاقوں اور بڑے شہروں میں فارسی بولنے والے بھی کافی ہیں۔ بغداد، نجف، کربلا، بصرہ اور دوسرے کئی مقامات میں اُردو بولنے والے بھی مل جاتے ہیں۔ بالخصوص کربلا اور نجف میں جہاں کے مزدوروں اور بغداد کے سجادہ نشینوں کے خاندان والے تو اردو مادری زبان کی طرح بولتے ہیں۔ شمال میں جنگجو کردی قبائل آباد ہیں۔ جن کی زبان ایرانی سے ملتی جلتی ہے۔ کرد شروع ہی سے اپنے حقوق کے تحفظ کا مطالبہ کرتے رہے ہیں۔ اور ۱۹۲۹ء میں انہوں نے پارلیمنٹ میں بھی یہ سوال اٹھایا تھا۔ لیکن حکومت ان کی تشفی نہ کرسکی اور ۱۹۳۰ء میں کردوں نے بغاوت کر دی۔ ان کے رہنما شیخ محمود نے متحدہ کردستان کا مطالبہ کیا تھا اور کافی خونریزی کے بعد اس بغاوت کو فرو کیا گیا۔ لیکن عربوں کے طرز عمل سے کرد مطمئن نہ تھے اور یہ کش مکش بڑھتی رہی۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۳ء میں پھر بغاوت ہوگئی۔ اس مرتبہ کردوں کا رہنما ملا مصطفیٰ تھا۔ خونریز جنگ اور بمباری کے بعد باغی پسپا ہوئے اور ملا

مصطفےٰ اپنی فوج لے کر ایرانی کردستان چلا گیا۔ جہاں قاضی محمد کردوں کی آزاد مملکت کے لیے کام کر رہا تھا اور مہاآباد اس کی سرگرمیوں کا مرکز تھا۔ حالیہ فوجی انقلاب کے بعد ملا مصطفےٰ کو عراق واپس آنے کی اجازت دی گئی اور کردوں کو داخلی خود اختیاری دینے کے مسئلہ پر غور کیا جانے لگا۔ کردوں کے علاوہ شمال میں اربیل، کرکوک اور خانقین کے علاقے میں پانچ لاکھ ترک آباد ہیں۔ جو ترکی بولتے ہیں اور ان کی معاشرت بھی عربوں سے مختلف ہے۔

موصل کے علاقے میں جبل سنجار اور ضلع شیخاں میں ایک اور فرقہ آباد ہے جو یزیدی کہلاتا ہے۔ ان کے عقائد مسلمانوں، عیسائیوں اور مجوسیوں کے عقائد کا مجموعہ ہیں۔ یہ شیطان کو بھی خدائی قوت کا مظہر سمجھتے ہیں۔ اور اس کے پرستار ہیں۔ چنانچہ وہ حضرت امام حسینؓ اور یزید دونوں کی عظمت کے قائل ہیں۔ اور ان کا یہ استدلال ہے کہ اگر یزید بھی ایک خدائی قوت کا مظہر نہ ہوتا تو امام حسین کو کیسے قتل کر سکتا تھا۔ یزیدی قبائل کردی زبان بولتے ہیں۔ لیکن عبادت عربی میں کرتے ہیں۔ عراق میں ایک لاکھ عیسائی بھی آباد ہیں اور پارلیمنٹ میں بھی ان کے چھ نمایندے تھے۔ یہودیوں کی تعداد پہلے ۰ ۷ ہزار تھی۔ ۵۲-۱۹۵۱ء میں ان کی اکثریت اسرائیل چلی گئی اور صرف پندرہ ہزار یہودی باقی رہ گئے۔ عراق کے پرانے اور نئے دونوں دستوروں میں اسلام کو مملکت کا مذہب قرار دیا گیا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی غیر مسلموں کو مذہبی آزادی کی ضمانت بھی دی گئی۔ بشرطیکہ یہ آزادی قانون، امن عامہ اور اخلاق کی حدود سے متجاوز نہ ہو

معاشی حالت

عراق زراعتی ملک ہے۔ گیہوں، جوار، روئی، چاول، چنا، جو اور روغنی تخم خاص پیداوار ہیں۔ اس کے علاوہ ۳۵۰ قسم کے کھجوروں کے دو کروڑ درخت بھی لگائے گئے ہیں جن سے تین لاکھ ٹن پیداوار حاصل ہوتی ہے۔ اور کثیر مقدار برآمد کی جاتی ہے۔ زرعی ترقی کے لیے آب پاشی کے وسیع انتظامات ہیں۔ اور چار زبردست بند بنائے گئے ہیں۔ دریائے فرات پر ہندیہ اور حبانیہ کے بند اور دجلہ پر قوت اور دجلہ بند تعمیر کیے گئے ہیں۔ جن سے بہت وسیع علاقے سیراب ہوتے ہیں۔ بیرونی ممالک سے عراق کی تجارت بھی ترقی پر ہے۔ اور اس سے معاشی حالت بہتر بنانے میں مدد ملتی ہے۔ لیکن عراق کی معاشی ترقی و استحکام کا سب سے بڑا ذریعہ پٹرول ہے۔ عراق پٹرولیم کمپنی ۱۹۲۷ء میں قائم ہوئی تھی جس میں امریکہ، برطانیہ، فرانس اور ہالینڈ کی کمپنیوں کے حصے ہیں۔ پہلے اس سے عراق کی حکومت کو برائے نام فائدہ ہوتا تھا۔ لیکن نوری السعید نے ۱۹۵۲ء میں عراق کے لیے نصف حصے کا مطالبہ کیا۔ اور آخر کار اس کو منوا لیا چنانچہ نئے معاہدہ کے مطابق عراق کو ۹ کروڑ پونڈ سالانہ ملنے لگے۔ جب یہ معاہدہ ہوا تو عراق کے عہدہ دار اور شیوخ بہت خوش ہوئے تھے کہ ایران اور سعودی عرب کی طرح یہ کثیر دولت ان کا حصہ ہوگی۔ لیکن نوری سعید نے اس آمدنی کا ۷۰ فی صد ترقیاتی اسکیموں کے لیے اور ۳۰ فی صد نظم و نسق کے مصارف کے لیے مختص کر دیا۔ اور اس طرح پٹرول سے آمدنی ملک کی فلاح و ترقی پر صرف ہونے لگی۔

ترقیات

جدید عراق کی تعمیر و ترقی کے لیے نوری السعید نے ۵۰ کروڑ پونڈ کا ایک ترقیاتی فنڈ قائم کیا۔ اور دوسرے ترقیاتی فنڈ کے لیے عالمی بنک سے ایک کروڑ ۲۸ لاکھ ڈالر قرض لیے جو پٹرول کی آمدنی سے ادا کر دیئے گئے۔ ان دونوں قومی سرمایوں سے ترقیات کے زبردست منصوبوں پر عمل ہونے لگا اور پٹرول سے کثیر آمدنی ان سرمایوں میں اضافہ کرنے لگی۔ مجوزہ ترقیاتی اسکیموں کے مطابق فرات پر بند بنا کر ۱/۲ ۱ لاکھ ایکڑ صحرا میں نہریں پھیلا دی گئیں۔ اور دو سو کاشتکار خاندانوں کو چالیس چالیس ایکڑ زمین دے کر یہاں آباد کیا گیا۔ سامرہ کے قریب سیلاب کو روکنے کے لیے ایک کروڑ چالیس لاکھ پونڈ صرف کر کے بند تعمیر کیا گیا۔ چالیس لاکھ پونڈ کی لاگت سے موصل میں کپڑے کا کارخانہ بنا۔ ۲۵ لاکھ پونڈ کے صرف سے دجلہ پر دو نئے پل بنائے گئے۔ اور ایک دس سالہ منصوبہ کے مطابق ڈھائی ہزار میل طویل نئی سڑکیں تعمیر کی جانے لگیں۔ بغداد میں جھونپڑوں کو توڑ کر ان کی جگہ پندرہ سو نئے مکان بنائے گئے۔ اور ملک میں رہائش کا مسئلہ حل کرنے کے لیے ۴ لاکھ مکان بنانے کی اسکیم مرتب ہوئی جس کے مطابق مختلف شہروں میں ۲۵ ہزار مکان انقلاب سے پہلے مکمل ہو چکے تھے۔ بغداد میں ۵۰ لاکھ پونڈ کے صرف سے عظیم الشان شفاخانہ اور میڈیکل کالج تعمیر کئے گئے۔ اور دوسرے شہروں میں بھی پندرہ ہسپتال بنے۔ تعلیم کی جدید منصوبہ بندی کے مطابق ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ ہر قسم کی تعلیم مفت کر دی گئی۔ ابتدائی تعلیم لازمی کر کے اس کے لیے ۱۵ سو نئے مدارس قائم کئے گئے۔ اس طرح جدید عراق کے معمار نوری سعید نے پٹرول کی آمدنی کو ملک کی ہر جہتی فلاح و ترقی پر صرف کیا اور چند سال کے عرصہ میں عراق نے حیرت انگیز ترقی کر لی۔

سید مطلوب حسین
مترجمہ سید سجاد رضوی

عہدِ خلفائے راشدین کے معاشرتی حالات[۱]

(۳)

اسلام نے اُس دَور کے بگڑتے ہوئے ازدواجی تعلقات کا جو بہتر حل پیش کیا اُسے بعدازاں غلط طریقے پر استعمال کیا گیا۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں لوگوں نے اس رعایت کو نہ صرف واجب گردانا بلکہ اُسے اسلام کے دوسرے بُنیادی اُصولوں سے بڑھا چڑھا کر نمایاں حیثیّت دی۔ اس دَور میں ایسے لوگوں کو تلاش کرنا مشکل ہے جنہوں نے یہ رویّہ اختیار نہ کیا ہو۔ اس زمانے میں عام طریقہ یہ تھا کہ ہر مسلمان کنیزوں کے علاوہ ہر وقت چار عورتیں اپنے نکاح میں رکھتا تھا۔ مگر جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے یہ فتوحات کا دَور تھا۔ ہر سمت سے دولت چلی آ رہی تھی، اس لیے وقتی طور پر کسی قسم کی معاشرتی پریشانی کا سامنا نہیں تھا اور وُہ عمرانی بُرائیاں جو بڑی تیزی سے پھیل رہی تھیں، اُن پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا جاتا تھا۔ لیکن خلافتِ راشدہ کے آخری سال بڑے المناک سانحات سے بھرپور ہیں۔ اور ایک ذہین مورّخ یہ بات بڑی آسانی سے دیکھ سکتا ہے کہ سیاسی ابتلا کی جنگ کو صرف ذاتی خواہشات ہی نے ہوا نہیں دی۔ بلکہ عمرانی انتشار بھی اس کا ذمہ دار تھا۔ مسلم اشرافیت نے ایران کے قدیم سرداروں کے نصب العین کو اپنانا شروع کر دیا۔ اور اِس خواہش نے اُن سیاسی سازشوں اور مصلحت بینی کی تمام بُرائیوں کو جنم دیا جو خالصتاً مادّی ثقافت کی علامات ہیں۔ یہ بات بڑی واضح طور پر نظر آ سکتی ہے کہ خلافتِ راشدہ کے اختتام کے وقت تک مسلمانوں کا والہانہ جوش، اُن کا خلوص، اور مبلغانہ مساعی کافی حد تک دھیمی پڑ چکی تھیں اور اس کا کھلا سبب یہ ہے کہ اُن کی توجہ روح کی بالیدگی کی طرف کم تھی اور جسم کی آسائشیں انہیں زیادہ بھاتی تھیں۔

غلام اور کنیزیں

غلاموں اور کنیزوں سے پیدا ہونے والے مسائل آپس میں بڑا گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا۔ جس سے یہ رواج بالکل ممنوع قرار دیا جائے۔ اور اس نظریے کی حمایت میں قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کی روش کو بطور ثبوت پیش کیا جاتا ہے۔ مگر ان باتوں میں سے کوئی چیز بھی صحیح نہیں۔ اسلام نے

---

[۱] یہ مقالہ سید مطلوب حسین صاحب کا ہے لیکن گذشتہ قسطوں میں سید عابد علی عابد کا نام درج ہو گیا۔ ہم اس غلطی کے لیے محترم مقالہ نگار سے معذرت خواہ ہیں۔

بالکل غیر مبہم طریق پر یہ اعلان کر دیا تھا کہ ہر انسان آزاد ہے۔ اور اسے کسی دوسرے انسان کی غلامی قبول نہیں کرنا چاہیئے۔ انسان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ صرف خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرے۔ تمام نوع انسان کو ایک برادری کی حیثیت دی گئی تھی جس میں مذہب و ملت کی کوئی تفریق نہ تھی۔ قرآن مجید میں بہت سی آیات ملتی ہیں، جن سے ان باتوں کا اثبات ہوتا ہے۔

كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً	تمام انسان ایک ہی اُمت ہیں۔
وَمَا كَانَ النَّاسُ اِلَّآ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَاخْتَلَفُوْا	سارے انسان ہیں ایک ہی امت لیکن وہ اختلاف کر بیٹھے۔
وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ	اللہ کا یہ فیصلہ ہے کہ تم اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو۔
اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ ۔	فیصلہ اس اللہ ہی کا ہے۔ اس کا حکم ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہ کرو۔

اب یہاں تک غلاموں کی تجارت کے مسئلے کا تعلق ہے۔ اس کے لیے بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی قسم کی معذرت کیے بغیر قرآن مجید سے نص صریح تلاش کی جائے۔ قرآن اسلامی مملکت میں کسی شہری کو کسی بھی وجہ سے غلام بنانے کی اجازت نہیں دیتا۔ نہ وہ اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ممالک غیر میں افواج کسی شہری کو گرفتار کریں، اُس کی توہین کریں یا اُسے غلام بنائیں۔ صرف جنگ ہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے کوئی شخص اسلامی مملکت میں غلام کی حیثیت سے داخل ہو سکتا ہے۔ صرف جنگی قیدی ہی غلام بنائے جا سکتے ہیں، ان قیدیوں کے متعلق قرآن کا یہ حکم ہے کہ اسلامی مملکت میں ان کو قتل کیا جا سکتا ہے۔ محبوس کیا جا سکتا ہے۔ یا فدیہ لے کر یا فدیہ کے بغیر انہیں رہا کیا جا سکتا ہے۔ یہی مختلف صورتیں ہیں۔ جن میں سے موجودہ حالات کے مطابق مملکت کوئی ایک اپنا سکتی ہے۔

خلافتِ راشدہ کے زمانے میں عام طریقہ یہ تھا کہ ان میں سے تمام صورتیں اختیار کی گئی تھیں لیکن زیادہ تر یہی ہوتا تھا کہ قیدیوں کو غلاموں کی حیثیت میں مجاہدین کے حوالے کر دیا جاتا تھا۔ اس کی دو وجہیں تھیں۔ ایک تو یہ کہ اس زمانے میں کوئی ایسا انتظام نہ تھا کہ اتنی کثیر تعداد میں لوگوں کو جیل خانوں میں رکھا جاتا۔ دوسری وجہ مسلمانوں کا یہ خیال تھا کہ اگر یہ قیدی مسلمانوں کے حوالے کر دیئے جائیں تو ممکن ہے وہ کچھ دیر کے بعد حلقہ بگوشِ اسلام ہو جائیں۔ اور اچھے شہری بن سکیں۔ دوسری بات زیادہ پیشِ نظر رہی ہے اور تاریخ اسلام سے ایسی روشن مثالیں بکثرت دستیاب ہو سکتی ہیں۔ کہ آزاد شدہ غلاموں نے تاریخ اسلام کو بنانے اور سنوارنے میں بڑی شاندار خدمات انجام دی ہیں۔ لیکن اس کے باوصف قرآن مجید میں کوئی ایسا حکم نہیں جس کی بنا پر حکومت مجبور ہو کہ وہ قیدیوں کو مختلف افراد میں بانٹ دے۔ اگر اخلاقی، سیاسی اور اقتصادی صورتِ احوال بدل جائے تو اس طرزِ عمل کو بغیر کسی قانون کی خلاف ورزی کئے ہوئے

ترک کیا جا سکتا ہے، لہٰذا اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اگر مسلمان اس اسلامی قانون کی سختی سے پابندی کرتے تو مسلمان معاشرے سے غلام ناپید ہوتے۔ بہرحال اس قانون کی کسی حد تک پابندی کی گئی۔ غلاموں کو اکثر اوقات جلدی آزاد کر دیا جاتا لیکن کنیزوں کو فاتحین کے جذبات کی تسکین کے لیے رکھ لیا جاتا۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں ہر مسلمان گھرانا تاحدِّ مقدور کنیزوں سے بھر چکا تھا۔ اس کا لازمی نتیجہ عیش و عشرت کی فراوانی، جرائم اور عمرانی انتشار کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس بُرائی کا ایک ہی علاج تھا کہ قیدیوں کو تقسیم کرنے کا یہ طریقہ ختم کر دیا جاتا مگر ایسا کبھی نہیں ہوا۔

دوسری طرف یہ ہوا کہ مسلمانوں نے غیر اسلامی ممالک سے غلام اور کنیزیں درآمد کرنا شروع کر دیں جس کے لیے قرآن کوئی وجۂ جواز نہیں دیتا اور جو قطعی طور پر روحِ اسلامی کے خلاف ہے۔ کیونکہ اُس نے تو یہ حکم دیا تھا کہ صرف جنگی قیدی ہی غلام بن سکتے ہیں۔ اور یہ اجازت نہیں دی تھی کہ غلاموں کو سامانِ تجارت بنا دیا جائے اور اورانہیں بیرونی ممالک سے درآمد کیا جائے۔

لیکن اس سلسلے میں سب سے اہم مسئلہ تو یہ ہے کہ کنیزوں سے مباشرت کی قانونی اجازت تھی جبکہ اُنہیں نہ تو باقاعدہ منکوحہ عورتوں کی حیثیت دی جاتی اور نہ اُن سے باقاعدہ نکاح ہوتا۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں یہ طریقہ عام تھا اور اگر ہم مسعودی کی روایت پر اعتبار کریں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ خود پیغمبر اسلام کے بڑے بڑے جید صحابیوں کے ہاں کنیزوں کی بہت بڑی تعداد موجود ہوا کرتی تھی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا قرآن اور سُنّت سے اس طریقے کی واضح طور پر اجازت ملتی ہے یا اس کی حیثیّت محض ایک قانونی افسانہ کی ہے۔ وہ آیت جس سے تعدّدِ ازدواج کی اجازت ملتی ہے، اُس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک سے زیادہ بیویوں کے رکھنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو وہ ایک ہی پر اکتفا کرے۔ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ يَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ[1] ط

فقہاء نے مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ کی تاویل یہ کی ہے کہ کنیزوں سے بھی مباشرت کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس کی زیادہ اچھی تاویل یہ کی جا سکتی ہے کہ کنیزوں کو بھی بیویوں کا درجہ دیا جا سکتا ہے اگر کوئی آزاد عورت میسّر نہ ہو لیکن مقامِ افسوس ہے کہ اس آخری تاویل کو اختیار نہ کیا گیا۔ یہ مسئلہ اُس وقت اور بھی اُلجھ جاتا ہے جب تاریخ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ خود پیغمبر اسلامؐ کے عین حیات جنگ میں قید ہونے والی عورتوں کو کنیزوں کی حیثیت سے تقسیم کیا گیا۔ البتہ تاریخ سے اس بات کی پختہ شہادت نہیں ملتی کہ وہ عورتیں جو پیغمبر

---

[1] قرآن ۴: ۲۵

اور بنی قریظہ کے یہودیوں سے جنگ کے بعد قید ہوئی تھیں ، اُن کو بھی کنیز بنا یا گیا تھا۔ حضرت صفیہ اور حضرت صفیہ دونوں ۔ اِن لڑائیوں کے بعد پیغمبر اسلامؐ کے حصے میں آئیں۔ آپؐ نے ان دونوں سے نکاح کر لیا۔ اور انہیں پورا قانونی درجہ بخشا۔ حضورؐ نے اپنے گھر میں کبھی کوئی کنیز نہ رکھی۔ اس بات کی بھی بہت کم شہادت دستیاب ہوتی ہے کہ خلفائے اربعہ نے کبھی کوئی کنیز رکھی ہو۔ اگر خلافتِ راشدہ کے زمانے میں کنیزوں کا عام رواج ہوا تو وہ جاہلی روایات کی بنا پر تھا۔ نہ کہ کسی اسلامی حکم کی وجہ سے۔ اس قسم کی بہت سی جاہلی روایات برقرار رکھی گئی تھیں۔ جاہلیّت سے اسلام کی طرف جو تبدیلی ہوئی وہ اتنی تیز تھی کہ انقلاب کی گرماگرمی میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر پوری توجّہ نہ دی جا سکی۔ خلفائے راشدینؓ کو اتنا وقت نہ ملا کہ وہ اِن مسائل کو حل کر سکتے جو ان جاہلی روایات کی پیداوار تھے۔ خلافتِ راشدہ کا جلد ہی خاتمہ ہو گیا اور یہ مسائل بڑھتے گئے۔ کنیزوں کا رواج بھی ان میں سے ایک تھا۔ اموی دَور میں اس طرف سنجیدگی سے توجّہ نہ دی گئی۔ عباسی خلافت کے آغاز کے وقت اس عمرانی عادت کی بُرائیاں اتنی جڑ پکڑ چکی تھیں کہ انہوں نے اسلامی معاشرے کے قلب میں جگہ حاصل کر لی تھی۔ کنیزیں کھُلے بندوں بیچی اور خریدی جاتی تھیں اور اُنہیں خلفاء و اُمراء کے لیے رشوت کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اگر قرونِ اولیٰ کے مسلمان اِس مسئلے کی طرف توجہ کرتے، اور کنیزوں کے لیے قانونی جواز حاصل کرنے سے احتراز کرتے تو اس بُرائی کی نشو ونما کو روکا جا سکتا تھا اور اِس بُرائی سے پیدا ہونے والے نتائج کو ختم کیا جا سکتا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ کنیزوں کا مسئلہ اسلام کے نام پر ایسا دھبہ بن گیا جس کی ذمہ داری اسلام پر عائد نہیں ہوتی۔

اہلِ کتاب سے ازدواجی تعلّقات

اسلام نے مسلمان مردوں کو یہودی اور عیسائی عورتوں سے شادی کی اجازت دے رکھّی ہے۔ یہ رعائت یکطرفہ ہے۔ مسلمان عورتوں کو یہ اجازت نہیں کہ وہ اہلِ کتاب مردوں سے شادی کر سکیں۔ ایک یہودی عورت کے مسلمان خاندان میں داخلہ کی پہلی مثال حضرت ریحانہ ہیں جو بنو قریظہ کی شکست کے بعد قید ہوئیں اور پیغمبر اسلامؐ کے حصے میں آئیں۔ ان کے بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں۔ یہ بات واضح نہیں کہ آنحضرتؐ نے ان سے نکاح کیا یا نہیں بہرحال وہ ان کے زیر سایہ آزاد شدہ عورت کی حیثیت سے زندگی بسر کرتی رہیں ، مگر ان کے علاوہ باقی تمام یہودی عورتیں کم و بیش مسلمان گھرانوں میں رہنے لگی تھیں۔ یہودی عربوں کے مقابلے میں زیادہ مہذّب تھے اور ان کی عورتیں بھی زیادہ شائستہ، زیادہ خوبصورت اور زیادہ وضعدار تھیں۔ اسی بنا پر مسلمان انہیں زیادہ پسند کرتے تھے پیغمبر اسلامؐ اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں مسلمانوں نے عیسائی عورتوں سے شادیاں نہیں کی تھیں ان میں صرف [illegible]

ہیں۔ لیکن حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں عراق، ایران، شام، فلسطین، اور مصر کی فتوحات نے مسلمانوں کو بڑے بڑے عیسائی اور یہودی فرقوں سے بالکل قریب کر دیا۔ چونکہ اسلام اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کی اجازت دیتا ہے اس لیے مسلمان اپنے گھروں کو ان عورتوں سے بھرنے میں ذرا بھی نہ ہچکچائے۔ عراق کے ایک عرب قبیلہ کے عیسائی سردار عبدالمسیح کی لڑکی کا قصّہ اس رجحان کی توضیح کرتا ہے۔ اس زمانے میں یہ عام تصوّر تھا کہ عیسائی اور ایرانی عورتیں، عرب کی الھڑ، ناشائستہ، غیر مہذّب اور مغرور عورتوں کے مقابلے میں زیادہ اچھی رفیقۂ حیات ثابت ہوتی ہیں اور ان سے شادی کر کے انسان زیادہ لطف اُٹھاتا ہے۔ یہ میلان اس قدر بڑھ گیا کہ حضرت عمرؓ نے اس رعایت کو ختم کر دیا۔ حضرت عمرؓ کا یہ فعل اس بات کی علامت ہے کہ یہ خرابی بہت دُور تک جا پہنچی تھی اور عیسائی اور یہودی عورتوں کے ذریعے غیر مسلم عناصر نے، مسلمان گھرانوں کے ماحول اور ان کی معیشت کو بہت زیادہ خراب کر دیا تھا۔ اس کے باوصف ان عورتوں کی کچھ خوبیوں کو بھی عربوں میں رواج پانے کا موقع مل گیا۔ ان کی اعلیٰ تعلیم و تربیّت اور ثقافتی روایات نے مسلمان آبادی پر بڑا اچھا اثر ڈالا۔ انہوں نے صحرانشینوں کے الھڑپن اور بربریّت کو بڑی حد تک دُور کیا۔ ان عورتوں کا اثر خاص عرب کے علاقے کے مقابلے میں، بیرونی صوبوں میں اور بالخصوص سلطنتِ روما کے مفتوحہ علاقوں میں زیادہ تھا۔

مختصر یہ کہ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں مسلمان گھرانوں میں بہت بڑا تغیر رونما ہوا۔ اصلی عرب تعداد میں بہت کم تھے۔ جنگی تقاضوں اور انتظامی معاملات کے لیے عملے کی ضروریات کے پیشِ نظر وہ مجبور تھے کہ وہ اپنے خاندانوں کے حلقے زیادہ سے زیادہ وسیع کریں اور جلد از جلد اپنی آبادی میں اضافہ کریں[1]۔

مثال کے طور پر مُہلّبؔ بن ابی صفرہ کے تین سو بچّے تھے۔ عبدالرحمن بن الحکم الاُموی نے دو سو اولادیں چھوڑیں۔ وقت کا تقاضا یہ تھا کہ زیادہ سے زیادہ تعداد بڑھائی جائے۔ باقی تمام مسائل جو ایسے بڑے بڑے خاندانوں کی پرورش سے پیدا ہوئے، اُن کی طرف نہ تو توجّہ کی گئی اور نہ اُنہیں وقتی طور پر اتنا زیادہ اہم گردانا گیا۔ اُس ثقافتی تصادم کے سلسلے میں زیادہ مبالغے سے کام نہیں لیا جا سکتا جو عرب بیویوں، کنیزوں اور اہلِ کتاب کی عورتوں کے ایک ہی گھر میں جمع ہو جانے سے رونما ہو رہا تھا۔ اسی طرح روز روز کے جھگڑے اور وہ تمام جرائم جو اس قسم کے خاندان کی پیداوار تھے، بڑے خوفناک تھے۔ ان تمام چیزوں کے باوصف اسلام کی موجودہ قوتیں ان تمام مسائل کو اپنے دھارے میں بہا کر لے گئیں۔ اور ان کو اجازت نہ دی

---

[1] ابن خلدون جلد دوم، ص ۱۲ ؛ جرجی زیدان۔ تاریخ التمدن الاسلامی۔ جلد چہارم، ص ۴۲۔

کہ وُہ مختلف اطراف میں اور مختلف شعبوں میں اسلام کی ترقی میں رکاوٹ پیدا کرتے۔ لیکن ان مسائل نے کچھ وقت گذرنے پر زیادہ کڑی شکل اختیار کرلی اور عرب معاشرے کو کُلیتاً منتشر کر دیا۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں مسلمانوں کی اقتصادی خوش حالی ہماری آنکھوں میں چکا چوند پیدا کر دیتی ہے۔ اور ہماری تنقیدی صلاحیتیں ماؤف ہو کے رہ جاتی ہیں۔ ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ اس زمانے میں ہر شے نفیس اور عجیب و غریب تھی۔ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ وُہ معاشرہ اپنے اندر بڑے دل گُردے والے آدمیوں کو رکھتا تھا اور اُس کے سامنے بڑے بلند و اعلیٰ نصب العین تھے۔ لیکن اس کے باوجود اس حقیقت کو آسانی رد نہیں کیا جا سکتا کہ اسی معاشرے نے اپنی حدود کے اندر ایسے اداروں کو پروان چڑھایا جن میں سے بعض اطلاعی خود اس کی آئندہ ترقی میں آڑے آئے۔ اور اسلام کی صحیح تفہیم کے راستہ میں اُن کی بنا پر رکاوٹیں پیدا ہوئیں۔ صرف یہی نہیں کہ یہ بہت سے ادارے جو وقتی ضروریات کے تحت پیدا ہوئے تھے، آگے چل کر اسلام کے مُستقل عمرانی اصول بن گئے۔ بلکہ انہوں نے اسلامی معاشرے کی صحت مندانہ نشو و نما کو بھی نقصان پہنچایا۔ اور مزید آزاد تجربہ کاری کو روک دیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اسلام نے معاشرے میں عورت کے درجے کو بالکل بدل دیا تھا۔ لیکن اس بات کو صرف نظریاتی طور پر قبول کیا گیا۔ آزاد عورتوں اور کنیزوں میں جو فرق تھا۔ اُس نے نہ صرف ایک خاندان کی ہم آہنگی اور خوشیوں کو نقصان پہنچایا بلکہ خود عورت کے درجے کو بھی کافی حد تک متاثر کر دیا۔ کنیزوں کی تعداد غیر معمولی طور پر زیادہ تھی[1]۔ اور ان کی حالت غیر معمولی طور پر قابلِ رحم تھی۔ اور یہ بات اس زمانے کے معاشرے کی بڑی خراب تصویر پیش کرتی ہے۔ بحیثیتِ مجموعی ہم عورتوں کو ایک طبقے کی حیثیت سے کوئی اہم کام کرتے ہوئے نہیں پاتے۔ اور وہ عمرانی ترقی یا اس زمانے کی اقتصادی اور سیاسی زندگی میں کسی قسم کا اہم حصّہ لیتے ہوئے نظر نہیں آتیں۔

یہ سب باتیں عرب اور مسلمان گھرانوں کے متعلق کہی گئی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خلافتِ راشدہ میں غیر مسلموں کی تعداد بہت زیادہ تھی یہ بات تاریخ کی ایک مسلّمہ شے ہے کہ فاتح قوم کی دولت و ثروت، جاہ و حشم، اور ترقی و نشو و نما ہمیشہ مفتوحین کے دم قدم سے قائم ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے ہمارے مؤرخین نے ہمیں ایسا مواد بہت کم دیا ہے جس سے ہم ان محکوم قوموں کی کوئی واضح تصویر کھینچ سکیں۔ ہمیں صرف یہی بتایا جاتا ہے کہ انہوں نے اسلام کی آمد کا استقبال کیا۔ اور وہ اسلامی حکومت کے ماتحت بہت خوش تھے۔ یہ بات یقیناً درست ہوگی۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا اس نئے مذہب کے ماننے والے بھی اتنے اچھے تھے جتنا اچھا یہ مذہب تھا۔ عمر فاروق اعظمؓ کے دورِ حکومت میں غیر مسلم یقینی طور پر ہر اُس شے سے لطف اندوز ہوتے تھے جو اُن کا حق تھا لیکن خلافتِ راشدہ کے آخری دور میں حالات بڑی حد تک بدل چکے تھے۔ اور یہ ماننا بہت مشکل ہے کہ پہلی خانہ جنگی کے دوران میں محکوم قوموں سے وُہی سلوک ہوتا رہا جو پہلے ہوا کرتا تھا۔

(باقی)

---

[1] المسعودی۔ مروج الذہب۔ جلد اوّل۔ صفحہ ۴۳۳۔ جرجی زیدان (حوالہ مذکور) جلد اول صفحہ ۶۹

موالی اور ان کا معاشرتی مرتبہ[1]

اس کا آغاز غلامی کے رواج سے پیدا ہوا۔ قبل اسلام بھی یہ ادارہ موجود تھا۔ جسے بعد میں اصلاح دے کر وسعت دی گئی۔ اور آخرکار اسلام کے ماتحت یہ ایک عملی اور مذہبی ادارے کی حیثیت اختیار کر گیا۔ مولیٰ کے لفظی معنی آقا، غلام، ہمسائے، ابن العم، حلیف، بیٹے، چچا، مہمان، محبّ، مُقلّد، داماد، اور خدا کے ہیں۔ ان میں سے بہت سے معنی مجازی ہیں۔ تاریخ اور قانون کی اصطلاح میں اس لفظ کے تین مطلب لیے جاتے ہیں۔

ا۔ آزاد شدہ غلام۔

ب۔ معاہدے کے ذریعے مولیٰ بننے والا آدمی،

ج۔ اور خون کے ذریعے سے مولیٰ کہلانے والا شخص۔

ا۔ آزاد شدہ غلام: یہ بات پہلے بیان میں آچکی ہے کہ اسلامی مملکت ... میں جنگی قیدیوں کو مجاہدین میں غلاموں کی حیثیت سے تقسیم کیا جا سکتا تھا۔ یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعے سے کوئی غلام اسلامی معاشرے میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن زمانۂ قریب اور قرون وسطیٰ میں یہ رواج بھی تھا کہ مال تجارت کی طرح غلام اور کنیزیں بیرونی ممالک سے درآمد کی جاتی تھیں۔ اگرچہ اسلام نے نہ تو اس رواج کو جائز قرار دیا تھا۔ اور نہ اس کی اجازت دی تھی۔ یہ بات بھی بیان کی جا چکی ہے کہ اسلام غلامی کو قابل قبول نہیں گردانتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے بہت سے ایسے طریقے تجویز کئے ہیں جن کے ذریعے وہ غلام جو مسلمان معاشرے میں داخل ہو جائیں، آزادی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور انہیں شہری حقوق مل جاتے ہیں۔ یہ طریقے صرف جنگی قیدیوں پر عائد ہوتے ہیں۔ مگر عملی طور پر ہر صورت میں ان کا استعمال ہوتا تھا۔ اور تمام قسم کے غلاموں پر ان کا اطلاق کیا جاتا تھا۔

ان میں سے زیادہ معروف طریقہ تو یہ تھا کہ صلۂ رحم کے طور پر غلام کو آزاد کر دیا جائے۔ مسلمانوں کو یہ ترغیب دی جاتی تھی کہ وہ ہر خوشی کے موقعے پر کفارۂ گناہ کے طور پر اور اسی طرح دوسری صورتوں میں غلاموں کو آزاد کریں۔ اکثر اوقات یہ ہوتا تھا کہ کسی معمولی سی خدمت کے عوض میں اظہار تشکر کے طور پر غلام کو آزاد کر دیا جاتا تھا۔ مثلاً جب پیغمبر اسلامؐ نے فتح مکہ کے بعد طائف پر چڑھائی کی تو آپؐ نے یہ عام اعلان کیا کہ وہ تمام غلام جو اسلامی لشکر میں شریک ہوں گے، آزاد ہو جائیں گے اور انہیں مولائے خدا اور مولائے رسولؐ کہا جائے گا۔ غلاموں کی ایک بہت بڑی تعداد واقعی بھاگ کر مسلمانوں کے ساتھ شریک ہو گئی۔

---

[1] اس موضوع پر تفصیلی بحث کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں قابل ملاحظہ ہیں:
جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی جلد چہارم ص [illegible]، احمد امین۔ ضحی الاسلام جلد اول۔

رواج یہ تھا کہ جب کوئی غلام آزاد کیا جاتا تو اس کی پیشانی کے بال تراش لیے جاتے اور اُسے اجازت دی جاتی کہ وُہ اپنی راہ اختیار کرے ۔ اور اس کے بعد اسے اُس شخص کا مولیٰ کہا جاتا جس کے پاس اس کے بال تھے ۔ بعض اوقات یہ بھی ہوتا کہ حقوقِ مولائیت کسی دوسرے شخص کے پاس بیچ دیئے جاتے ۔ اور وُہ بال خریدنے والے کی تحویل میں چلے جاتے ۔ بعض اوقات یہ ہوتا کہ آقا غلام سے خوش ہوا اور اُس نے کہا کہ میری موت پر تم آزاد ہو جاؤ گے ۔ اس قسم کا غلام وقتی طور پر نصف آزادی کا حامل ہوتا اور اُسے "مُدبّر" کہا جاتا ۔ اکثر اوقات تقریبات پر بھی، مثلاً شادی یا کسی بچے کی پیدائش کے موقعے پر غلاموں کو آزاد کیا جاتا ۔ باقاعدہ معاہدے کے ذریعے بھی آزادی عمل میں آتی ۔ غلام یہ وعدہ کرتا کہ وہ آقا کو اپنی آزادی کے صلہ میں ایک مخصوص رقم قسطوں میں ادا کرے گا ۔ اس طریقے کا نام "المکاتبہ" تھا ۔ سعید المقبریؔ نے اپنی آزادی اسی طرح حاصل کی اور اُس نے اپنے مالک کو چالیس ہزار درہم اور ہر عید الضحیٰ کے موقعہ پر ایک بکرا دینے کا وعدہ کیا ۔ جب کوئی کنیز مالک کے ساتھ خلوتِ صحیحہ حاصل کر لیتی اور اُس کے ہاں بچہ پیدا ہو جاتا تو اُس کے آقا پر یہ پابندی عائد ہو جاتی کہ وُہ اس کا احترام کرے ۔ اب وُہ اسے کنیز کے طور پر بیچ نہیں سکتا تھا ۔ اور وُہ اُس کی موت پر خود بخود آزاد ہو جاتی تھی ۔

ان کے علاوہ کچھ اور قوانین بھی تھے جو اس طرح کے آزاد غلاموں پر عائد ہوتے ۔ عام قانون یہ تھا کہ یہ شخص اپنے مالک کا مولیٰ کہلاتا اور مالک کو صاحبِ ولی کہا جاتا ۔

بعض اوقات یہ بات بھی طے ہوتی کہ ولی کا حقدار وہ شخص ہوگا جو آزاد کرانے کے لیے رقم ادا کرے ۔ عام اصول کے مطابق جب کوئی مولیٰ مر جاتا تو اُس کا مالک اُس کا وارث ہو جاتا ۔ لیکن بعض اوقات مکمل آزادی بھی بخش دی جاتی ۔ اِس صورت میں آقا اپنے غلام سے کہتا کہ "تم مطلقاً آزاد ہو" سلیم مولائے ابی حذیفہ کا معاملہ ایسا ہی تھا ۔ یہ کہا جاتا ہے کہ اسلام نے یہ قرار دیا تھا کہ ولی کا حق دار آزاد کرانے والا ہو گا ۔ اور اسی بُنیاد پر اس رواج کی عمارت تعمیر ہوئی ۔ نبی اکرمؐ سے یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا "بیشک مولیٰ کا والی وہی ہے جس نے اسے آزاد کروایا ہو" یہ حدیث غالباً صحیح ہے اور بخاری میں موجود ہے ۔ لیکن اس سے یہ پابندی عائد نہیں ہوتی کہ آزاد شدہ غلام اپنے آپ کو اپنے پُرانے آقا سے ضرور متمسک رکھے ۔

بعض اوقات ایک شخص یا ایک پورا قبیلہ کسی طاقت ور فرد یا قبیلے سے اتحاد کر لیتا ہے، یہ ایک رسمی معاہدہ کی شکل ہے جس کے ذریعہ ایک کمزور فرد یا قبیلہ اپنے سے زیادہ طاقت ور فرد یا قبیلے کی حمایت حاصل کر لیتا ہے، اور ان کی حفاظت میں آجاتا ہے ۔ یثرب کے یہودی اس کی مثالیں ہیں، جو بھی

اَوس اور بنی خزرج کے موالی تھے۔ قبلِ اسلام کے بیشتر موالی اسی قسم کے تھے۔ عرب فاتحین تھے اور اسی لیے مفتوحہ اقوام میں سے ہر ایک نے اپنے آپ کو کسی نہ کسی عرب قبیلے سے منسلک کر لیا تھا۔ اس کا مقصد بعض اوقات خدمت گزاری تھا، بعض اوقات باہمی مفاد اور کبھی محض تعلقات استوار کرنا ہی تھا۔ تمام کے تمام اہل خراسان بنی عباس کے موالی تھے۔ اسی طرح ہسپانیہ میں بنی امیہ کے موالی کی بہت بڑی تعداد موجود تھی، اور امرِ واقعہ یہ ہے کہ ہر عرب قبیلہ اور ہر ذی اثر عرب کے ساتھ موالی کی بہت بڑی تعداد منسلک تھی، البتہ اسلام نے یہاں یہ پابندی عائد کر دی تھی کہ صرف غیر عرب مسلمان ہی مولیٰ ہو سکتے ہیں، کیونکہ غیر مسلموں کو ذمّی کہا جاتا تھا اور اس اصول کا استنباط قرآن مجید کی اس آیت سے کیا جاتا تھا۔ یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰی اَوْلِیَآءَ۔

بعض اوقات ایک مولیٰ کسی دوسرے قبیلہ کے موالی میں شادی کر لیتا اور اس طرح سے ایک نیا رشتۂ ولا قائم کرتا۔ شاعر اسی قسم کا مولیٰ تھا جو پہلے بنی خزاع کا مولا تھا لیکن جب اس نے موالی بنی ابولہب کی ایک عورت سے شادی کر لی تو اس نے اپنے آپ کو بنی ہاشم سے متعلق کر لیا۔ یہ رواج بہت عام تھا کیونکہ موالی کو یہ اجازت نہ تھی کہ وہ آزاد افراد یعنی عربوں سے شادی کر سکیں۔ مثال کے طور جب حضرت عمرؓ نے اپنی بیٹی کی شادی سلمان فارسیؓ سے کرنا چاہی تو ان کے صاحبزادے عبداللہؓ نے سخت اعتراض کیا۔ اور یہ شادی نہ ہو سکی[1]۔

ان موالی کے لیے کچھ خاص اصول بھی تھے، اور بعض عام قوانین بھی۔

عمومی قوانین

مولا کا درجہ آزاد فرد سے کم تھا لیکن وہ غلام سے عالی رتبہ ہوتا۔ مثال کے طور پر اسے غلاموں کی طرح بیچا نہیں جا سکتا تھا۔ مگر شادی اور وراثت کے سلسلہ میں اسے وہ حقوق حاصل نہیں تھے جو آزاد افراد کو نصیب تھے۔ مولیٰ کسی آزاد عورت سے شادی نہیں کر سکتا تھا۔ اسے دیت بھی نصف ادا کرنا پڑتی تھی اور اسی طرح کسی جرم کے لیے اس کی سزا بھی نصف ہوتی۔

خصوصی قوانین

ان قوانین کا انحصار وِلا کی قسم پر ہوتا۔ ان میں سے سب سے زیادہ اہم یہ تھا کہ آزاد کردہ غلام کا ورثہ تو ملتا لیکن

---

[1] جرجی زیدان۔ تاریخ التمدن الاسلامی۔ جلد ۴۔

خود اسے وراثت نہ ملتی، لیکن وہ موالی جو اتحاد کے طریقہ سے بنتا اُسے نہ وراثت دی جاتی نہ اس کا ورثہ حاصل کیا جاتا۔ اور شادی کے ذریعہ مولیٰ بننے والے شخص کو ورثہ بھی پہنچتا اور اس کا ورثہ تقسیم بھی ہوتا۔

یہ قوانین زیادہ تر دَورِ جاہلیت میں رائج تھے اور اسلام کی آمد کے بعد بھی برقرار رہے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی نصِ قرآنی پر مبنی نہ تھا۔ کیونکہ قرآن نسلی امتیاز کی اجازت نہیں دیتا۔ اور جو احادیث ان کی حمایت میں پیش کی جاتی ہیں وہ ایک طرف تو قرآن مجید کے احکام کی تردید کرتی ہیں اور دوسری طرف روح سنّتِ نبویؐ کے منافی ہیں۔ حجۃ الوداع کے موقع پر جو مشہور و معروف خطبہ نبی اکرمؐ نے ارشاد فرمایا اس میں انہوں نے ایک بڑی اہم بات کہی کہ عربوں کو غیر عرب پر اور سفید فام کو سیاہ فام پر کوئی تفوق حاصل نہیں۔ اسلام کے نزدیک شخصی عظمت کا انحصار محض تقویٰ اور خداوندِ عالم کی اطاعت پر ہے۔ اس واضح بیان کے پیشِ نظر ادارۂ ولاء کا کوئی جواز نہیں رہتا۔

اس زمانے کے موالی کی حالتِ زار کی جو تصویر ملتی ہے وہ بڑی بھیانک ہے اور ان کے بارے میں کتاب الاغانی اور قصّوں کی دوسری کتابوں میں، بڑی ناقابلِ یقین کہانیاں بیان کی گئی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری میں عرب فاتح قوم تھے اور انہیں اسلام کا علمبردار گردانا جاتا تھا۔ چنانچہ لازمی طور پر، انتظامِ مملکت میں، وہ ایک درجہ خاص پر فائز تھے۔ لیکن یہ بھی امرِ واقعہ ہے کہ ان کے اکثر باعزت اور قابل جانشین موالی ہی تھے یہی وہ لوگ تھے کہ جو تعلیماتِ اسلام اور سنّتِ نبویؐ کے محافظ بنے۔ وہ مذہبی درس گاہوں میں درس دیتے تھے۔ علم و فضل کی ترقی اور نشوونما کام انہیں کے سپرد تھا۔ یہی دفاتر میں کام کرتے تھے اور دربار شاہی میں علمی اور ادبی مشورہ میں یہی شریک ہوتے۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں بھی دفاتر کا کام زیادہ تر موالی ہی کے سپرد تھا۔ مختصر یہ کہ عسکری امور کے ماسوا تمام امورِ سلطنت ان ہی کے حوالے تھے۔

اس لحاظ سے ان کہانیوں کو جو ان کی کمتری کے بارے میں بیان کی جاتی ہیں زرا دیکھ بھال کے پڑھنا چاہیئے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ صرف وہی موالی کم مرتبہ ہوتے جو جنگی قیدیوں کی حیثیت سے آتے تھے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ شاذونادر ہی ان سے ایسا سلوک ہوتا جس سے ان کے رتبے کی پستی کا پتہ چلتا۔ اس کی واضح ترین مثال یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مولیٰ کو مسندِ خلافت کے لیے اپنے جانشین کی حیثیت سے نامزد کرنا چاہا۔ حضرت علیؓ کے بہت سے موالی ان کی فوج میں اعلیٰ رتبوں پر فائز تھے۔

سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ موالی کے متعلق یہ قوانین ان پر عائد نہیں ہوتے تھے۔ جو بذریعۂ اتحاد رشتۂ ولاء میں منسلک ہوتے۔ اور ان کی حیثیت مملکت میں نمایاں تھی۔ شادی اور وراثت کے متعلق جتنے بھی قوانین تھے وہ کافی دیر کے بعد یعنی چوتھی صدی ہجری میں مدوّن ہوئے۔ اور صحیح معنوں میں ان کے ذریعہ اس زمانے

کے عام رواج کو قانونی شکل دی گئی تھی۔ ان سے نہ تو کسی اصول کا سراغ ملتا ہے، اور نہ انہیں ابتدائی دور کا نمونہ گردانا چاہیئے۔ حقیقت یہ ہے کہ عربی مملکت کی آبادی کا بہت بڑا حصہ ان موالی پر ہی مشتمل تھا۔ اور عملی طور پر نہ صرف یہ کہ وہ عربوں کے برابر رتبے پر فائز تھے بلکہ دراصل ان سے کہیں بہتر تھے۔ اس دعوے کی بہترین دلیل یہ ہے کہ ابتدائی زمانے کی اکثر و بیشتر فتوحات خواہ وہ عسکری ہوں یا شہری، زیادہ تر ان ہی موالی کے ذہنِ رسا کا نتیجہ تھیں۔ صرف قیادت عربوں کی ہوتی تھی۔

ایک حدیث

محنت کشوں کی اُجرت

ادا کرنے میں تاخیر سے کام لینا

ابن ماجہؒ نے حضورؐ کا ایک فرمان یوں نقل کیا ہے:

اَعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یجف عرقہ

مزدور کی اجرت اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی ادا کر دو۔

اور اگر معاملات کی صفائی یا صلح و آشتی کی
یہ چند سطور کا ایک جملہ ہے جس میں معاملات کی ایک وسیع کائنات سمٹی ہوئی ہے
دنیا کا کوئی کتنا ہی ہمہ جہت انسان کیوں نہ
کوئی مستحکم بنیاد تلاش کی جائے تو شاید اس سے بہتر اور جامع کلمہ اور کوئی نہ ہوگا۔
پہننے کے لیے کپڑا درکار
ہو وہ تنہا اپنے تمام کام نہیں کر سکتا۔ انسان کو سر چھپانے کے لیے مکان کی ضرورت ہے۔
ہے۔ شکم پری کے لیے غذا چاہیئے۔ مرض دور کرنے کے دوائیں مطلوب ہیں۔ تعلیم کے لیے کتابوں کی حاجت ہے وغیرہ۔
کیا یہ ہو سکتا ہے کہ اسے نہ راج مزدور کی
کیا یہ ممکن ہے کہ ایک انسان اپنی ان تمام بنیادی ضروریات کو تنہا پورا کر لے؟
ضرورت ہو نہ بڑھئی کی۔ نہ مستری کی نہ لوہار کی۔ نہ نوربافی کی نہ خیاط کی۔ نہ کاشتکار کی نہ معالج کی نہ دوا ساز کی۔ نہ معلم کی
نہ دوات قلم اور کاغذ کی؟ کیا کوئی بڑے سے بڑا ہنرمند بھی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ ان تمام فنکاروں کے کام وہ اکیلا
پورے کر لے گا؟ ان سارے سوالات کا جواب صرف نفی میں ہے۔

ایک ایک انسان کو اس نے بہت کچھ مرحمت فرمایا
قدرت نے انسانوں میں بے شمار صلاحیتیں تقسیم کر دی ہیں۔
ہے۔ لیکن ایک ہی انسان کو سارا کچھ نہیں دے دیا ہے۔ قدرت کی یہ تقسیم استعداد اس لیے ہے کہ ہر انسان کسی کا محتاج ایسے
ہو تو کسی کا محتاج بھی ہو۔ کوئی اس کا ضرورت مند ہو اور کسی کا وہ ضرورت مند ہو۔ اس طرح سب باہم تعاون سے کام
لیں اور اجتماعی زندگی بسر کرنے کے اہل ثابت ہوں۔ اگر ہر انسان اپنی اور اپنے اہل و عیال کی ساری ضرورتیں خود ہی پوری
کر سکتا تو وہ تو دوسرے جانوروں سے مختلف نہ ہوتا۔ ایک نوع کے اکثر جانور اگرچہ بظاہر یکجا رہتے ہیں لیکن ان کی زندگی
اجتماعیت سے زیادہ انفرادیت کی حامل ہوتی ہے۔ کسی درندے، چرندے یا پرندے کو نہ کسی معمار کی ضرورت ہوتی
ہے نہ حجام کی، نہ خیاط کی نہ معالج کی، نہ دھوبی کی نہ مہتر کی، نہ باورچی کی اور نہ موچی کی۔ وہ سب کچھ خود ہی ہوتے ہیں
اور اپنی زندگی کی ساری ضروریات خود ہی پوری کر لیتے ہیں۔ لیکن انسان ان حیوانوں سے مختلف قسم کا دوپایہ حیوان ہے
اور اسے ایک ایک کام کے لیے دوسروں کے تعاون کی حاجت محسوس ہوتی ہے کیونکہ وہ یہ سب کچھ اکیلا نہیں کر سکتا۔

دراصل قدرت کا منشا ہی یہ ہے کہ سارے بنی آدم ایک خاندان کے افراد بن کر رہیں اور باہمی تعاون سے اجتماعی زندگی بسر کریں۔ اسی مقصد کے لیے انسانی اجتماع کو عدل، رواداری، فراخدلی، عالی ظرفی اور قانونی احترام وغیرہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان ہی چیزوں کا شمار اخلاقی اقدار میں ہے۔ اور سچ پوچھیے تو انسان اور دوسرے حیوانوں میں سب سے بڑا فرق اخلاقی اقدار ہی کا ہے۔ ضروریاتِ زندگی کی تکمیل تو حیوان بھی کر لیتے ہیں۔ پھر اگر انسان بھی یہی مقصد ذرا زیادہ سلیقے سے کرے تو محض اتنی سی بات اسے اشرف المخلوقات بنانے کے لیے کافی نہیں۔ انسان کا طرۂ امتیاز صرف حوائج زندگی کی سلیقہ مندانہ تکمیل نہیں بلکہ اس کی اخلاقی قدریں ہیں جن کی ضرورت اجتماعی زندگی میں قدم قدم پر ہوتی ہے۔

صلح و امن اور سلامتی کی اجتماعی زندگی کی ضامن صرف اخلاقی اقدار ہیں اور فساد و ناہمواری صرف اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان عدل و مساوات اور اخوتِ انسانی کی اعلیٰ قدروں کو نظر انداز کر دیتا ہے اور طاقت و دولت کے نشے میں سرمست بلکہ خرمست ہو جاتا ہے اور یہ سمجھنے لگتا ہے کہ میں اتنا بلند ہوں کہ سب میرے محتاج ہیں اور میں کسی کا محتاج نہیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ میرے پاس دولت و مال ہے اس لیے میرے سامنے سب مجبور ہیں۔ میں کسی کا حق مارلوں تو میرا کوئی کچھ بگاڑ نہیں سکتا۔ وہ یہ نہیں سمجھتا کہ ایک مہتر جس طرح میرے چند ٹکوں کا محتاج ہے اسی طرح میں بھی اس کی صفائی کا محتاج ہوں۔ ایک مہتر پیسوں کے بغیر تو کچھ دن گزار بھی لے گا لیکن مہتر کے بغیر وہ چند دن بھی نہیں نکال سکتا۔ ناک میں دم ہو جائے گا۔

لیکن جب دولت کا نشہ یا طاقت کا گھمنڈ سر پر سوار ہو جائے تو اس کی نگاہ ایک ہی پہلو پر پڑتی ہے۔ اسے دوسروں کی مجبوری تو دکھائی دیتی ہے لیکن اپنی بے بسی پر نظر نہیں جاتی ہے۔ اس لیے اپنی ہر ناانصافی، بے عدلی کو اور ہر ظلم و جبر کو حق بجانب اور باز پرس سے بالاتر سمجھنے لگتا ہے اور یہیں سے فساد فی الارض کی بنیادیں استوار ہونے لگتی ہیں۔ اگر وہ بڑا زمیندار ہے تو اپنے کاشتکاروں کی محنت کا ثمرہ مفت حاصل کر کے عیش اڑاتا ہے۔ ان سے مفت بیگار لیتا ہے۔ انہیں ان کی محنت کا بہت قلیل معاوضہ دیتا ہے اور وہ بھی احسان جتا کر۔ ان کی آبرو اور ناموس کو برباد کرتا رہتا ہے اور ان کی خودی کو کچل کر رکھ دیتا ہے۔ ان سے غلاموں بلکہ حیوانوں سے بھی بدتر سلوک کرتا ہے اور اپنے ظالمانہ پنجۂ آہنی کی گرفت سے انہیں باہر نہیں نکلنے دیتا ــــ اگر وہ کارخانے دار ہوتا ہے تو ان سے دن بھر محنت و مشقت کراتا ہے جس سے ان کا خون پسینہ ایک ہو جاتا ہے اور ان کے گاڑھے پسینے کی کمائی سے خود دادِ عیش دیتا ہے۔ بلیک مارکیٹنگ کرتا ہے۔ سمگلنگ کرتا ہے۔ احتکار کر کے مخلوقِ خدا کو بھوکا ننگا کر دیتا ہے اور جن کی محنت سے وہ یہ سب کچھ کرتا ہے انہیں بس اتنا ہی معاوضہ دیتا ہے کہ وہ نہ مر سکیں نہ زندہ رہ سکیں۔ لَا یَمُوتُ فِیھَا وَلَا یَحْییٰ۔

مگر بدقسمتی سے خوردہ جیا برہ کسی محنت کش سے مفت کام نہ لے سکیں اور انہیں اجرت دینی ہی پڑے تو کم

سے کم اُجرت دیتے ہیں اور اپنا محتاج رکھنے کے لیے پوری مزدوری نہیں دیتے اور اگر دینا ہی ہو تو وقت پر نہیں دیتے ترسا ترسا کر اور جھکا جھکا کر دیتے ہیں۔ بے چارے محنت کش کو آج ضرورت ہوتی ہے۔ وہ آج ہی اپنے لیے یا اپنے بال بچوں کے لیے روٹی یا کپڑا لینا چاہتا ہے مگر وہ سرکش اس غریب پر کوئی ترس نہیں کھاتا اور اسے ٹال دیتا ہے۔ ایک دن نہیں کئی کئی دن، کئی کئی ہفتے اور کئی کئی مہینے اور بعض اوقات برسوں دوڑاتا ہے۔ اس لیے نہیں کہ اس کے پاس پیسے نہیں ہوتے۔ تجوری تو بھری ہوتی ہے لیکن یا تو اس لیے اسے پریشان کرتا ہے کہ وہ عاجز آکر تقاضا ہی چھوڑ دے یا اس لیے کہ اس غریب کی محتاجی باقی رہے یا اس لیے کہ اسے ستانے ہی میں مزا آتا ہے اور یہ سب کچھ وہ اس مفروضے پر کرتا ہے کہ یہ ہمارا کیا بگاڑ لے گا؟

یہیں سے فساد کی جڑ شروع ہو جاتی ہے۔ غیر محسوس طریقے سے آہستہ آہستہ باہمی نفرت کی خلیج وسیع ہونے لگتی ہے اور یہ لاوا اس طرح پھوٹتا ہے کہ کہیں اسٹرائک ہوتی ہے اور کہیں ہڑتال۔ کہیں مار پیٹ ہوتی ہے اور کہیں قتل کی واردات اور بالآخر ایک دن ظالم اپنے کیفر کردار کو پہنچ جاتا ہے انہ لا یفلح الظلمون۔ سرمایہ دار اور مزدور میں، جاگیردار اور کاشتکار میں، دولت مند اور غریب میں جتنے ٹکراؤ اور جتنے تصادم بھی آج تک ہوتے ہیں ان کی تہ میں صرف ایک ہی حقیقت کارفرما نظر آئے گی وہ ہے بے عدلی، خود غرضی، مفاد پرستی اور جبر و ظلم پر اڑے رہنا۔ دوسروں کو مجبور سمجھ کر استحصال کرنا اور خود کو گرفت سے بالاتر سمجھنا۔ اس سے اجتماعی زندگی میں جس طرح کے فسادات ہوتے ہیں ان سے انسانی تاریخ کا ہر ورق سیاہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی غرض ہی یہ تھی کہ ہر طبقے کے کمزوروں اور بے بسوں کو سہارا دیا جائے اور جابروں ظالموں کا ہاتھ پکڑ لیا جائے۔ کچھ انہیں اونچا کیا جائے اور کچھ انہیں نیچے لایا جائے اور اس طرح تمام انسانوں کو ممکن حد تک ایک مساوی سی سطح پر لایا جائے۔ اجتماعی زندگی کی تمام خوشگواریاں اسی برادرانہ مساوات اور انسانی اخوت سے قائم رہ سکتی ہیں اور اس کی صرف ایک ہی شکل ہے کہ محنت کشوں کو دیانت و وفا کی تعلیم دے کر انہیں کام چوری اور غفلت سے روکا جائے اور محنت لینے والوں کو عدل کی تعلیم دے کر محنت کشوں کے حقوق صحیح طور پر ادا کرنے کا عادی بنایا جائے۔ اسی اصول کی کڑی ہے یہ زیر بحث حدیث کہ مزدوروں کو ان کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ہی ان کی مزدوری ادا کر دو (اعطوا الاجیر اجرہ قبل ان یجف عرقہ)۔ (محمد جعفر)

طابع و ناشر:۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم   مطبوعہ: حمایت اسلام پریس لاہور مقام اشاعت: کلب روڈ، لاہور

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریۂ حیات

مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

قیمت آٹھ روپے

الدین یسر

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلۂ زمین

مصنفہ پروفیسر محمود احمد

قیمت چار روپے چار آنے

مسئلۂ اجتہاد

مصنفہ محمد حنیف ندوی

قیمت تین روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی

مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت تین روپے چار آنے

قرآن اور علم جدید

مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ

مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت تین روپے آٹھ آنے

فقہ عمر

مصنفہ شاہ ولی اللہ ۔ ترجمہ امام خاں

قیمت چار روپے بارہ آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ ۔ کلب روڈ ۔ لاہور ۔ پاکستان

Regd. No. L. 6033 January 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور



ثقافت

فروری ۱۹۵۹

مدیر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

ثقافت لاہور

فروری سنہ ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۲

سالانہ
آٹھ روپے

فی پرچہ
بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

ترتیب

تاثرات

اس میں شبہ نہیں کہ جمہوریت بہترین سیاسی نقطۂ نظر ہے اور ایسی عمدہ قدر ہے کہ جس کی حفاظت وارتقا کے لیے معاشرہ کو ہمیشہ کوشاں رہنا چاہیئے ۔ اس حقیقت کے مان لینے میں بھی تامل نہیں ہونا چاہیئے کہ یہ صرف حکومت واقتدار کا عادلانہ سانچہ ہی نہیں ایک مخصوص نوع کے ذہن وفکر کی تخلیق کی بھی ذمہ دار ہے ۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ دنیا نے انسانیت نے اسے بڑی ہی قربانیوں کے بعد حاصل کیا ہے ۔ تاہم یہ بات بھی بغیر کسی خوف تردید کے کہی جا سکتی ہے کہ اس کی برکات کا دائرہ ہر حال میں وسیع نہیں اور ہر قوم وملک اس کی ثمیم انگیزیوں سے کماحقہٗ استفادہ نہیں کر سکتا ۔ اس کے لیے کچھ شرائط ہیں ۔ جن کا پایا جانا نہایت ضروری ہے ۔ یہی نہیں جن کے بغیر نہ صرف جمہوریت غیر مؤثر رہتی ہے بلکہ مضر ثابت ہوتی ہے ۔ سب سے پہلے تو معاشرہ میں قومی شعور اس حد تک بیدار ہونا چاہیئے کہ کوئی لالچ یا طمع کسی شخص کی رائے یا ووٹ کو متاثر نہ کر سکے ۔ یعنی ہر شخص کسی سیاسی معاملہ میں جب بھی رائے قائم کرے یہ سوچ سمجھ کر کرے کہ اس سے میرے ملک اور قوم کو کیا فائدہ پہنچتا ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ انتظامیہ کو دیانتداری سے اپنے فرائض انجام دینا چاہئیں ۔ اور اس کی پرواہ نہیں کرنا چاہیئے کہ کونسا گروہ برسر اقتدار ہے اور کونسا برسر اقتدار نہیں ہے ۔ سب سے آخر میں یہ ضروری ہے کہ معاشرہ کو بڑے زمینداروں کی دخل اندازیوں سے کلیتہً محفوظ رکھا جائے اور زمین کے مسئلہ کو ایسی منصفانہ اور سائنٹفک بنیادوں پر حل کیا جائے کہ ملک کا ستر اسی فی صدی طبقہ اس سے بہرہ مند ہو سکے ۔ یہ طبقہ جو دیہات میں پھیلا ہوا ہے اور جو ہماری معیشت کی اصل قوت اور جان ہے ۔ اس کی کیا اہمیت ہے اور ہماری زندگی میں اس کا کیا درجہ ہے ؟ اس کا اندازہ اس سے لگائیے کہ اس کی تعمیر واصلاح پورے پاکستان کی تعمیر واصلاح ہے ۔ اور اس کا بگاڑ اور بے اطمینانی ہمارے اقتصادیات کے پورے نظام کو بگاڑ دینے کے مترادف ہے ۔ لہٰذا دیانتداری سے اگر ہم چاہتے ہیں کہ جمہوریت پھلے پھولے اور پروان چڑھے تو اس طبقہ کے لیے خصوصیت سے ایسے حالات پیدا کرنے ہوں گے کہ یہ بڑے بڑے آقایان ارض کے چنگل سے رہائی حاصل کر سکے اور آزادانہ ملک کی سیاسیات میں حصہ لے سکے ۔ ورنہ جمہوریت کا تصور محض ایک مذاق ہوگا ۔ خوشی کی بات یہ ہے کہ ہماری فوجی حکومت جمہوریت کی اس قدر وقیمت اور اس کے ان لوازم سے پوری طرح آگاہ ہے ۔ اس کی تین چار ماہ کی کارگزاری کے نتائج یہ ہیں کہ معاشرہ میں بلندئ اخلاق کا احساس ابھر رہا ہے ۔ قومی شعور بڑھ رہا ہے

اور لوگ دس گیارہ برس پہلے کے سیاسی تعصبات کو فراموش کر کے ایسے نقطۂ نگاہ کو اپنا رہے ہیں جو ہر لحاظ سے حقیقت پسندانہ ہے۔ انتظامیہ بھی پہلے سے زیادہ فعال اور دیانتداری کی طرف مائل ہے۔ مسئلہ اراضی کے بارہ میں بھی حکومت اعلان کر چکی ہے کہ جلدی ہی اس کا عادلانہ اور سائنٹفک حل دریافت کر لیا جائے گا۔ جس میں بغیر طبقاتی نفرت پھیلائے اور کسی نظریاتی اختلاف کو پیدا کئے زمینداروں کو اپنے حدود میں رہنے پر مجبور کر دیا جائیگا۔

ترقی کی یہ رفتار خاصی حوصلہ افزا ہے۔ اس کو دیکھتے ہوئے بغیر کسی جھجک کے کہا جا سکتا ہے۔ اگر اخلاص و عمل کا یہی عالم رہا تو وہ دن دور نہیں جب جمہوریت کا آفتاب پوری تابانی کے ساتھ جلوہ آرا ہوگا۔ اور اس کا سہرا اس فوجی حکومت کے سر ہوگا جس نے نہایت ہی نازک حالات میں ملک کو تباہی سے بچا لیا۔ اور صحیح اور مفید جمہوریت کی طرف قدم بڑھانے کی جرأت کی۔

گذشتہ زمانے میں بین الاقوامی قانون کا کوئی واضح اور متعین ڈھانچہ موجود نہیں تھا۔ اور قومیں سوا چند مفاہمتوں کے جن کو اخلاقی طور پر احترام کیا جاتا کسی نپے تلے اور مرتب مجموعہ قوانین سے آشنا نہیں تھیں۔ یہ مسئلہ بڑھتے ہوئے استعمار اور موجودہ حکومتوں کی باہمی آویزش سے پیدا ہوا ہے۔ صنعتی ارتقاء نے خصوصیت سے اس کو ہوا دی۔ اور بڑے بڑے بحری بیڑوں، آبدوزوں، آواز کی رفتار سے بھی آگے بڑھ جانے والے طیاروں اور راکٹوں نے تو بین الاقوامی قانون اور اس کے احترام کے مسئلہ کو پہلے سے کہیں زیادہ ضروری اور اہم ٹھہرا دیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس کی بنیاد کیا ہو۔ اور اگر کوئی بڑی قوم یا ملک حدود و انصاف سے تجاوز کرے تو منشائے قانون کو کیونکر منوایا جائے جب کہ اس کی پشت پر کوئی گورنمنٹ، کوئی اقتدار اور کوئی طاقت نہ ہو۔ ایک بڑی پیچیدگی اس راہ میں فکر و نظر کے بین اختلاف کی ہے۔ مغرب اور اس کے حلیف ممالک کے سوچنے کا انداز قدرتاً ان ممالک سے جدا ہے جو اشتراکی اقدار کی اشاعت یا ہتے ہیں اور غیر مشروط طور پر چاہتے ہیں۔ اب جب تک یہ اختلاف دور نہیں ہو جاتا اور دونوں بلاک سر جوڑ کر نہیں بیٹھتے، کوئی صحت مند بین الاقوامی مفاہمت پیدا نہیں ہو سکتی۔ بین الاقوامی قانون کی اطاعت و موثریت کا مسئلہ کسی ایک ملک کا مسئلہ نہیں بلکہ موجودہ حالات میں ساری دنیا کا مسئلہ ہے۔ اور ایسا اہم مسئلہ ہے کہ تنہا اس سے آئندہ دنیا کی تمام تر ترقیات وابستہ ہیں۔ تھوڑی دیر کے لیے اس وسیع ترین حلقہ کو چھوڑ دیئے جس کا تعلق روس اور اقوام مغرب یا ان کے حلیف ممالک سے ہے۔ پاکستان اور بھارت کے دائرے میں جو اختلافات رونما ہیں ان پر غور کیجئے۔ کشمیر اور نہری پانی کے مسئلہ نے دونوں ملکوں میں کس قدر پریشانی پیدا کر رکھی ہے اور کتنے تعمیری کاموں کو اٹکا رکھا ہے۔ اگر بھارت کے لیڈروں میں عدل و انصاف کے دواعی پیدا ہو جائیں۔ بین الاقوامی مشکلات کو سمجھنے اور ان کو مٹانے کا شعور پیدا ہو جائے تو ان کے وسیع ترین ملک کے لیے یہ بات کس درجہ اطمینان بخش ثابت ہو سکتی

ہے ۔ لیکن سوال پھر یہی ہے کہ ان میں یہ شعور کون پیدا کرے ۔ اور بین الاقوامی انصاف کے اس تقاضے کو کون منوائے۔ پچھلے دنوں دہلی میں دنیا بھر کے مقننین نے مل جل کر اطاعتِ قانون کے مسئلہ پر غور کیا۔ اور سوچا ہے کہ اس دور کی قوموں میں اس جذبہ کو کس طرح ابھارا جاسکتا ہے ۔ ان کے فیصلوں کی تفصیلات اس وقت سامنے نہیں آئیں، اس لیے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ ان کی کوششیں کس حد تک کامیابی کے مراحل سے گذرنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ تاہم اتنی بات بالکل واضح ہے کہ اس ڈھنگ کی کانفرنسیں اگر اونچے پیمانے کا ڈھونگ نہیں ہیں اور اس سے مقصود محض پبلسٹی اور پروپاگنڈا نہیں ہے تو انہیں ان مسائل کے بارہ میں واضح اور جرأت مندانہ قدم اٹھانا چاہیئے جو مختلف فیہ ہیں ۔ اور واضح لفظوں میں جارح اور حملہ آور کی مذمت کرنا چاہیئے ۔ اس سے کم از کم یہ ہوگا کہ حملہ آور ملک کے عوام متاثر ہوں گے ۔ اور اپنے ملک کی سیاسی حکمت عملی کو بدلنے میں مدد دیں گے۔ ہمارے نزدیک اس مسئلہ کی اہمیت اس سے بھی زیادہ ہے ۔ سوال یہ ہے کہ اگر بھارت کشمیر اور پانی کے مسئلہ میں ضمیر کی آواز سننے کے لیے تیار نہیں ہے تو وہ کس منہ سے اخلاق وتہذیب کی بلند قدروں کو اپنے ہم وطنوں کے سامنے پیش کر سکے گا ۔ اور کیونکر ہندو معاشرہ میں ان اقدار کو سمو سکے گا ۔ پنڈت نہرو ایسے سمجھ دار انسان سے یہ توقع نہیں کہ وہ زیادہ دیر تک اس غلط فہمی میں مبتلا رہ سکیں ۔ کہ جو قوم سیاسیات میں اعلیٰ اصولوں کو نہیں اپنا سکتی اس کو اخلاقیات میں بھی مجبور نہیں کیا جاسکتا ، کہ بہر حال اعلیٰ اقدار کی حامل رہے ۔ زندگی ناقابل تقسیم ہے ۔ اور زہر جب جسم کے ایک حصہ میں سرایت کرتا ہے تو دوسرے حصے اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے ۔

(محمد حنیف ندوی)

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیِ ادب

مجلہ اقبال سہ ماہی ۔ مدیر: ایم ۔ ایم شریف ۔ بشیر احمد ڈار ۔ سالانہ دس روپے

صحیفہ سہ ماہی ۔ مدیر: سید عابد علی عابد ۔ سید سجاد رضوی ۔ سالانہ دس روپے ۔

		روپے
میٹافزکس آف پرشیا ۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵—۰—۰
امیج آف دی ویسٹ ان اقبال ۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲—۰—۰
اقبال اینڈ والنٹرزم ۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶—۰—۰
فکرِ اقبال ۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰—۰—۰
ذکرِ اقبال ۔	مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
علامہ اقبال ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰے تبسم	۱—۸—۰
فلسفۂ اقبال ۔	مرتبہ بزم اقبال	۶—۰—۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں ۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
غیب و شہود ۔	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳—۴—۰
حکمتِ قرآن ۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفٰے تبسم	۱—۰—۰
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں ۔	مصنفہ نصیر احمد	۴—۰—۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام ۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵—۰—۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام ۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴—۰—۰
دولتِ اقوام ۲ جلد ۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۳۶—۰—۰
سائنس سب کے لیے ۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰—۰—۰
فلسفۂ جدید ۔	مترجمہ آشکار حسین	۲—۰—۰
فلسفۂ ہند و یونان ۔	مصنفہ محمد شفیق	۳—۰—۰
تاریخِ اقوامِ عالم ۔	مرتبہ مرتضٰے احمد خاں	۱۰—۰—۰

ملنے کا پتہ: ۔ سیکرٹری بزمِ اقبال و مجلس ترقی ادب ۔ نرسنگداس گارڈن ۔ لاہور

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

رُومی، نطشے اور اقبال

(۳)

اقبال نے نطشے سے متاثر ہو کر بہت سے اشعار لکھے ہیں اور خود نطشے پر بھی کئی نظمیں لکھی ہیں اور ان میں اس کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے لیکن اس نظم میں اس نے نطشے کے متعلق ایک انوکھا پہلو اختیار کیا ہے جو فقط وہی شخص لکھ سکتا ہے جو اسلامی تصوّف، اس کی نفسیات اور اس کی تاریخ سے آشنا ہو۔ نطشے اپنی عمر کے آخری حصے میں دیوانہ ہو گیا تھا۔ آج تک سوانح نگاروں اور نقادوں میں یہ بحث چلی جاتی ہے کہ آیا دیوانگی کے بالکل ظاہر اور نمایاں ہو جانے سے قبل بھی وہ نیم دیوانہ تھا یا نہیں۔ اس کی تصانیف میں جو بے ربطی اور تناقض اور کیفیات کے انقلاب پائے جاتے ہیں ان کو اسی امر پر محمول کیا جاتا ہے کہ ہر وقت اس کے ہوش ٹھکانے نہیں ہوتے تھے۔ وہ مسلسل اور منظم انداز سے سوچ نہیں سکتا تھا اس کا تخیل دیوانگی کی وجہ سے بے عنان ہو جاتا تھا اور اس کے جذبۂ حیات کی وہی کیفیت تھی جس کو غالب نے اس مصرعے میں بیان کیا ہے: ع شوق عناں گسیختہ دریا کہیں جسے۔ اقبال نے اسلامی تصوّف کی نفسیات کے ماتحت نطشے کے متعلق یہ نظریہ قائم کیا کہ وہ مجذوب تھا، مجنون نہیں تھا۔ مجذوب اور مجنوں کی یہ تفریق مغرب کی نفسیات اور طب میں موجود نہیں۔ اقبال نے نطشے کی کیفیت نفسی کو مجذوبیت کے ماتحت بڑے پیرایوں میں بیان کیا ہے۔ وہ اس کو 'حلاجِ بے دار و رسن' کہتا ہے۔ منصور نے بھی حق کو انائے انسانی میں ضم کر دیا تھا۔ اس کے زمانے کے ملّاؤں اور فقیہوں نے اس کو کافر قرار دے کر مصلوب کر دیا۔ لیکن جب تصوّف کی چاشنی عالم اسلام میں ہو گئی اور ہر ملّا اور عالم کو صوفی بننے یا صوفی کہلانے کا شوق ہوا تو منصور کا درجہ اس قدر بلند ہوا کہ تصوف اور متصوفانہ شاعری میں وہ بلندیِ نظر، حقیقتِ عرفان اور اتصالِ الی الحق کی مثال بن گیا۔ اقبال کے نزدیک نطشے کا حق کو انسان کامل یا فوق الانسان کا مرادف قرار دینا وہی حلاج ہی کی قسم کی بات تھی لیکن اندازِ گفتار میں فرق تھا:

بازایں حلاجِ بے دار و رسن — نوعِ دیگر گفتہ آں حرفِ کہن

حرفِ او بے باک و افکارش عظیم — غربیاں از تیغِ گفتارش دونیم

اقبال کو اس بات کا افسوس ہے کہ عشق و مستی سے بے نصیب ماتلانِ فرنگ نے اس کی نبض طبیب کے ہاتھ میں دے دی۔ اس کا علاج ابن سینا سے نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے لیے کسی مرشد کامل اور مرد راہ داں کی ضرورت تھی جس کے نزدیک

لیے مغرب کی عقلیت کی سرزمین موزوں نہیں۔ اس کے جوشِ حیات کو صحیح راستہ نہ مل سکا اس لیے اس نے ایک زلزلے اور سیلاب کی صورت اختیار کر لی۔ اس کی شراب اپنی تیزی کی وجہ سے مینا گداز ہو گئی۔ اس کا نغمہ اس کے تارِ چنگ سے افزوں ہو گیا۔ اس کے سوز نے ساز کو توڑ ڈالا:

عاشقے در آہِ خود گم گشتۂ عاشقے در راہِ خود گم گشتۂ
مستیِ او ہر زجاجے را شکست از خدا ببرید و ہم از خود گسست

وہ جمال و جلال، قاہری اور دلبری کا اختلاط چاہتا تھا۔ صحیح ترکیب امتزاج سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے قاہری دلبری پہ اور جلال جمال پر غالب آگیا۔ سالک راہ شناس نہ ہونے کی وجہ سے وہ راستہ بھول گیا۔ پہلے وہ خدا سے منقطع ہوا، اس کے بعد اپنے آپ سے بھی رشتہ ٹوٹ گیا۔ جو کیفیت معراجِ قلب سے پیدا ہوتی ہے اس کو وہ آب و گل کے ارتقا میں تلاش کرتا تھا۔ وہ عروجِ نفس میں مقامِ کبریا ڈھونڈھتا تھا لیکن اس مقام کو عقل و حکمت کے ذریعے سے تنازع للبقا میں تلاش کرتا تھا۔ جہاں تک نفی ماسوا کا تعلق ہے وہ صحیح راستے پر تھا لیکن استحکامِ خودی میں لا سے اِلّا کی طرف قدم نہ اٹھا سکا، نفی میں گم ہو گیا اثبات تک نہیں پہنچ سکا۔ وہ تجلی سے ہم کنار تھا لیکن بے خبر تھا۔ موسیٰ کی طرح وہ بھی طالب دیدار تھا لیکن دیدارِ الٰہی کی طلب سے اِدھر اُدھر دیدارِ آدم کی طلب میں رہ گیا۔ اگر شیخ احمد سرہندی کی قسم کا مرشد، روح کے احوال مقامات سے واقف اس کو مل جاتا تو وہ رویتِ الٰہی تک اس کو لے جاتا لیکن افسوس کہ وہ اپنی عقل ہی کے بھنور میں چکر کھاتا رہا۔ اس نظم میں اقبال نے نطشے کے متعلق افسوس کیا ہے کہ وہ مرشد کامل نہ مل سکنے کی وجہ سے سالک ہونے کی بجائے مجذوب ہو گیا۔ کاش کہ اس کو کوئی ایسا مرشد مل جاتا:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

اس شعر پر اقبال نے ایک نوٹ لکھا ہے۔ "جرمنی کا مشہور مجذوب فلسفی نطشے جو اپنے قلبی واردات کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس کے فلسفیانہ افکار نے اُسے غلط راستے پر ڈال دیا۔"

بالِ جبریل میں صفحہ ۲۲۱ پر یورپ کے عنوان کے تحت دو اشعار ہیں جن میں اقبال نے نطشے کے اس خیال کو نظم کیا ہے کہ اگر یورپ میں اور کچھ عرصے تک سرمایہ داری کا دور دورہ رہا تو تمام یورپ یہودیوں کے پنجۂ اقتدار میں آجائیگا:

تاک میں بیٹھے ہیں مدت سے یہودی سود خوار جن کی روباہی کے آگے ہیچ ہے زورِ پلنگ
خود بخود گرنے کو ہے پکے ہوئے پھل کی طرح دیکھیے پڑتا ہے آخر کس کی جھولی میں فرنگ

آزادیِ افکار کے خطرے کے متعلق بالِ جبریل میں جو نظم ہے اس میں بھی اقبال نے نطشے ہی کے اس خیال کو اپنے خاص رنگ میں بیان کیا ہے کہ آزادیِ افکار صرف بلند قسم کے انسانوں کے لیے مفید ہو سکتی ہے۔ دونیِ فطرت اور بے ضبطیِ قلب کے ساتھ آزادیِ افکار تباہی کا باعث ہوگی۔ ضربِ کلیم میں صفحہ ۴۰ پر مہدیِ برحق کے متعلق اقبال نے جو اشعار لکھے ہیں اس

میں ایک طرف اس زمانے کے بعض سست عناصر مدّعیانِ نبوّت اس کے سامنے ہیں جو حقیقی نبوّت کے راستے ہی پر نہیں پڑے۔ ایسوں کو اقبال مسیلمہ ہی سمجھتا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نظر نطشے پر بھی ہے۔ اس کو وہ جھوٹا نہیں سمجھتا بلکہ بھٹکا ہوا نبی خیال کرتا ہے۔ مہدئ برحق کے لیے وہ ایک شرط یہ بھی ضروری سمجھتا ہے کہ وہ زلزلۂ عالمِ افکار ہو، محض دینیاتی مناظرے کرنے والا کتاب ساز اور کتاب فروش نہ ہو۔ نہ وہ مقلد ہو اور نہ محض افکارِ کہن کا مجدد۔ زلزلۂ عالمِ افکار لکھتے ہوئے یقیناً نطشے اقبال کے مدّنظر ہے۔ اقبال کی گفتگو میں بھی جب جدید زمانے کے مدعیانِ نبوّت کا ذکر ہوتا تھا تو نطشے کو بھی اس فہرست میں داخل کیا جاتا تھا اگرچہ نطشے نے کوئی اس قسم کا دعویٰ نہیں کیا اور نہ کوئی اُمّت بنانا چاہی۔

باوجود مدّاحی اور اثر پذیری کے یہ حقیقت ہے کہ اقبال کبھی نطشے کا پورے طور پر پیرو نہیں رہا۔ نطشے کے افکار کا ایک حصّہ اقبال کو بہت حیات افروز معلوم ہوا کچھ تو نطشے کا فلسفۂ خودی اقبال کی اپنی طبیعت کے موافق تھا اور کچھ یہ بات بھی تھی کہ اپنی ہمّت باختہ قوم کے احیاء کے لیے وہ اس حربے سے کام لینا چاہتا تھا۔ اقبال نے بہت سے حکماء و صوفیاء سے فیض حاصل کیا لیکن اپنے فلسفۂ خودی کے مطابق وہ پوری طرح کبھی کسی کا مقلد نہیں ہوا۔ ہر بڑے مفکّر کے ساتھ وہ کچھ دور تک چلتا ہے لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کو چھوڑ کر پھر اپنی راہ پر پڑ جاتا ہے۔ اسرارِ خودی میں جو اثرات مغربی فلسفے کے نمایاں ہیں ان میں صرف نطشے کا ہی فلسفہ نہیں ہے بلکہ المانوی فلسفی فشتے اور فرانسیسی یہودی فلسفی برگساں کے افکار بھی ملتے ہیں۔ خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ پر جو اشعار ہیں وہ فشتے سے ماخوذ ہیں جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقتِ وجود ایک اَنائے ساعی ہے عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل اور پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا تاکہ امکانِ پیکار اور اس کے ذریعے سے امکانِ ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔ مفصلہ ذیل اقتباس سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است   ہرچہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد   آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او   غیرِ او پیداست از اثباتِ او
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است   خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را   تا فزاید لذتِ پیکار را
می کشد از قوتِ بازوئے خویش   تا شود آگاہ از نیروئے خویش
خود فریبی ہائے او عینِ حیات   ہمچو خوں از گل وضو عینِ حیات
بہر یک گل خونِ صد گلشن کند   از پئے یک نغمہ صد شیون کند

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی　　　خلق و تکمیل جمال معنوی

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت　　　تا چراغ یک محمدؐ بر فروخت

یہ سب نطشے کا فلسفہ انا اور فلسفۂ حیات ہے۔ جہاں تک افکارِ اقبال کی اساس کا تعلق ہے اقبال بہ نسبت نطشے کے فشتے سے زیادہ متاثر ہے۔ فشتے کی کش مکشِ حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے جو نطشے میں اس قدر نمایاں نہیں۔ فشتے ایک خاص انداز کا موحّد ہے اور نطشے منکرِ خدا ہے۔

اسرارِ خودی میں نطشے کے زیرِ اثر جو نظمیں لکھی گئی ہیں اب ان پر ایک سرسری نظر ڈال کر دیکھنا چاہیئے کہ اقبال پر نطشے کا اثر کس انداز کا ہے۔ صفحہ ۵۲ پر افلاطون پر جو تنقید ہے وہ نطشے سے ماخوذ ہے۔ افلاطون اس عالمِ محسوس سے ماورئ ایک ازلی اور ابدی غیر متغیر عالمِ عقلی کا قائل ہے۔ اس متحرک اور متغیر اور محسوس زندگی کو مقابلتاً غیر اصلی سمجھتا تھا۔ اس کا اثر عیسوی اور اسلامی فلسفے اور تصوّف پر بہت پایدار اور بہت گہرا ہے۔ اسلامی تصوف میں جو افکار بعض اکابر صوفیا کے نام کے ساتھ منسوب ہیں وہ حقیقت میں یا افلاطون کے افکار ہیں یا اس کے افکار کے مشتقات ہیں۔ محی الدین ابن عربی کی 'فصوص الحکم' کا بہترین حصہ اسی سے ماخوذ ہے اور فلسفۂ اشراق کی بنیاد بھی افلاطونی ہے۔ اسلامی دینیات اور تصوف میں یہ چیزیں اس طرح سما گئیں اور سموئی گئیں کہ اب ان کو اصل اسلام سے علاحدہ کرنا گوشت کا ناخن سے جدا کرنا ہے۔ یہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نطشے کا یہ خیال تھا کہ افلاطون اور سقراط کے اثر سے جو فلسفہ اور تہذیب اور فنِ لطیف پیدا ہوئے ہیں وہ سب انحطاطی ہیں اور جب تک ان کا قلع قمع نہ کیا جائے اس پھڑکتی ہوئی اور دھڑکتی ہوئی فطرت کو اصل سمجھنا دشوار ہے۔ افلاطون کا اثر جس انداز میں عیسویت اور مغربی علوم و فنون میں ملتا ہے اس سے کچھ ملتا جلتا اثر اسلامیات میں بھی پایا جاتا ہے۔ افلاطون پر نطشے کے انداز کی تنقید کرنے کے بعد اقبال اسلامی ادبیات کی طرف رجوع کرتا ہے اور اس کو عجمی ادبیات میں بھی وہ رنگ ملتا ہے جس کو وہ انحطاط کی علت اور اس کا معلول قرار دیتا ہے۔ جوشِ جہاد میں اقبال نے حافظ پر بھی حملہ کر دیا جس سے حافظ کے پرستاروں میں بہت ہل چل مچی اور انہوں نے بہت سخت الفاظ میں اقبال کے اس نقطۂ نظر کی مخالفت کی ہے۔ اقبال نے حافظ کی نسبت کہہ دیا تھا کہ :

مار گلزارے کہ دارد زہرِ ناب　　　صید را اوّل ہمی آرد بخواب

نطشے کی طرح اقبال بھی اس خواب آور فنِ لطیف کے بہت خلاف تھا۔ افلاطون کے ساتھ اس نے حافظ کو بھی عجمی ادبیات کا نمونہ سمجھ کر ہدفِ تنقید بنایا۔ لیکن قوم کے برانگیختہ ہونے سے اقبال نے اسرارِ خودی کے دوسرے ایڈیشن میں سے حافظ کا نام نکال دیا۔ مَیں نے اقبال سے اس کے متعلق دریافت کیا۔ فرمانے لگے کہ "خیالات میرے وہی ہیں، میں نے

مصلحتاً حافظ کا نام نکال دیا ہے کیونکہ اس میں خدشہ یہ ہے کہ اس مخالفت کی وجہ سے لوگ کہیں میرے نظریے ہی کے مخالف نہ ہو جائیں۔ اگر وہ حافظ کو ایسا نہیں سمجھتے تو نہ سمجھیں لیکن ادبیات کے متعلق میرے اس نظریے پر غور کریں۔"

اسرار خودی میں صفحہ ۴۴ پر خودی کے جو تین مراحل بیان کئے گئے ہیں ان میں نطشے کا کسی قدر اثر ہے۔ اقبال نے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ "تربیتِ خودی را سہ مراحل است۔ مرحلۂ اول را اطاعت و مرحلۂ دوم را ضبطِ نفس و مرحلۂ سوم را نیابتِ الٰہی نامیدہ اند۔"

ان مراحل میں مرحلۂ اوّل میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہٖ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل میں اقبال نے اسلامیات سے لیے ہیں۔ نطشے کے ہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ روحِ حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے یا یوں کہو کہ تبدیلی ہیئت میں وہ یکے بعد دیگرے تین ہیئتیں اختیار کرتی ہے۔ پہلی ہیئت میں وہ اونٹ ہے، دوسری میں شیر اور تیسری میں بچہ۔ ہیئت اُشتری میں روح نہایت صبر اور جبر سے اپنے اوپر فرائض اور اوامر و نواہی کا بوجھ لاد لیتی ہے۔ اس کے بعد جبر اور باربرداریٔ احکام میں سے نکل کر وہ جب ہیئت اختیاری میں آتی ہے تو شیر ہو جاتی ہے اس کا اپنا آزاد ارادہ ہی قانون حیات بن جاتا ہے۔ لیکن نئی اقدار کے پیدا کرنے کے لیے اس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ تیسری ہیئت طفلی ہو جس میں معصومیت اور نسیان کی ضرورت ہے۔ پہلے مراحل کو بالکل بھول جائے، زندگی کو ایک کھیل سمجھے۔ نئے سرے سے اس کا آغاز کرے، گردشِ ایام کے پہیے کو بازیچہ سمجھ کر گھمائے۔ ایک مقدس اثباتِ خودی۔ نئی زندگی کی ایک نئی علت۔ اس طرح کہ وہ کسی پہلی چیز کی معلول نہ ہو۔

اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے صرف مرحلۂ اُشتری کو لے لیا۔ قرآن کریم نے بھی ہیئت اُشتری کی طرف توجہ فانظر الی الابل کیف خلقت (دیکھو اونٹ کی طرف کہ وہ کس طرح بنایا گیا ہے)۔ اسلامی تہذیب و تخیل میں اونٹ علامتِ ملّی کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل اطاعت اور ضبطِ نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔

نطشے کے ہاں جو مرحلۂ شیری ہے اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کو نظر انداز کر دیا ہے نطشے کے ہاں اقبال کی نیابتِ الٰہی کی جگہ ایک خلق جدید اور ایک آغاز نو ہے جس کو وہ انداز طفلی سے تعبیر کرتا ہے۔

اسرار خودی کے صفحہ ۶۲ اور ۶۳ پر ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں وہ براہِ راست نطشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں ایک پرندہ ریزۂ الماس کو شبنم سمجھ کر چاٹنے لگا۔ لیکن اس کی سختی کی وجہ سے شکست کھا گیا۔ اس قسم کا مضمون اقبال نے 'ابوالعلا معرّی' والی نظم میں بھی بیان کیا ہے۔ معرّی مذہباً آزاد خیال شخص تھا۔ گوشت نہیں کھاتا تھا۔ کسی نے بھنا ہوا تیتر اس کو بھیجا کہ شاید اس کے منہ میں پانی بھر آئے لیکن وہ تیتر کو مخاطب کر کے پوچھنے لگا کیوں بھائی کس قصور میں یہ سزا ملی؟ خود ہی جواب دیتا ہے کہ یہ کم زور ہونے کی سزا ہے۔ اگر شاہین ہوتا تو خود شکار ہونے کے بجائے دوسروں کا شکار کرتا۔

زندگی میں کم زندہ ہونا ہی سب سے بڑا جرم ہے۔ اسی طرح 'الماس وزغال' والی نظم کا مضمون نطشے سے ماخوذ ہے۔ کیمیاوی لحاظ سے ہیرا اور کوئلہ ایک ہی چیز ہے۔ ایک میں مرورِ ایام سے یہ تبدیلی واقع ہوجاتی ہے کہ وہ کمال سختی کی وجہ سے ہیرا بن جاتا ہے۔ سخت جانی سے زندگی میں آب و تاب پیدا ہوجاتی ہے۔ دوسرا نرم رہنے کی وجہ سے تیرہ رو رہتا ہے۔ نطشے کی اخلاقیات کا اصولِ اوّلیں جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے یہ ہے کہ 'سخت ہو جاؤ'۔ اس اصول کی تشریح میں نطشے نے بھی اسی قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔

اسرارِ خودی میں مغربی مفکّرین میں سے تین کا اثر نمایاں معلوم ہوتا ہے۔ اساسِ خودی کا بیان جیسا کہ اوپر ذکر ہوچکا ہے فشتے سے ماخوذ ہے۔ استحکامِ خودی، سخت کوشی اور سختی پسندی کا فلسفہ نطشے کا ہے لیکن حقیقتِ وقت اور سیلانِ حیات کے متعلق جو اشعار یا نظمیں ہیں، وہ برگساں سے ماخوذ ہیں۔ برگساں کا اثر اقبال پر اسرارِ خودی کے بعد بھی قائم رہا۔ افسوس ہے کہ اسرارِ خودی میں اقبال نے برگساں کا نام نہیں لیا اور اس کا تمام فلسفۂ وقت حضرت امام شافعی کے ایک قول کے ماتحت نظم کر دیا ہے۔ حضرت امام شافعی کے قول کے تحت میں کوئی فلسفہ نہیں تھا۔ جو فلسفہ اقبال نے برگساں سے لے کر اس قول کی تفسیر میں پیش کر دیا ہے وہ خود امام صاحب کی سمجھ میں نہ آتا۔ ان کا تدیّن اور تورّع ایسے افکار سے بہت گریزاں تھا۔ برگساں کا یہ فلسفہ توحید کے مقابلے میں دہریت سے زیادہ قریب ہے۔ برگساں دہر ہی کو اصل حقیقت تصوّر کرتا ہے اور دہر کو وقت قرار دے کر وقت کی ماہیت کو بڑی نکتہ رسی سے بیان کرتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ 'زمان یا وقت، مکان سے بالکل الگ چیز ہے مگر عام طور پر نفسِ انسانی زمان کو بھی مکان ہی پر قیاس کرتا ہے۔ زمانہ ایک لامکانی اور تخلیقی قوت ہے۔ تغیّر اور ارتقا اس کی ماہیت میں داخل ہیں اور اس کے سوا کسی حقیقتِ ثانیہ کا وجود نہیں۔ اقبال نے 'لاتسبّوالدھر' کی حدیث قدسی سے مدد لے کر برگساں کی دہریت کو توحید کا ہم رنگ بنانے کی کوشش کی ہے:

زندگی از دہر و دہر از زندگی است — لاتسبّوالدھر فرمانِ نبیؐ است

مذکورۂ صدر بیان کی تائید مندرجہ ذیل اقتباس سے ہو سکتی ہے:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ را زنّارِ دوش — گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

تو کہ از اصلِ زماں آگہ نۂ — از حیاتِ جاوداں آگہ نۂ

این و آں پیداست از رفتارِ وقت زندگی سرّیست از اسرارِ وقت
اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست وقت جاوید است و خور جاوید نیست

وقت را مثلِ مکاں گسترده‌ای امتیازِ دوش و فردا کرده‌ای
وقتِ ما کو اوّل و آخر ندید از خیابانِ ضمیرِ ما دمید

اقبال کا رنگِ شاعری اور امتیازی خصوصیات

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کے بعض افکار کے ماخذ تلاش کر کے اس کے درجۂ کمال میں کوئی کمی پیدا کی جائے شعر کی کئی قسمیں ہیں اور اس کے لحاظ سے شاعروں کی بھی بہت سی قسمیں ہیں۔ کوئی غزل گو مترنم شاعر ہے، کوئی رزمی شاعر ہے، کوئی بزمی شاعر۔ کوئی عشقِ مجازی کا شاعر ہے اور کوئی عشقِ حقیقی کا۔ کوئی حبِ وطن کا شاعر ہے اور کوئی حبِ فطرت کا۔ کوئی ماضی کا شاعر ہے کوئی حال کا شاعر اور کوئی مستقبل کا شاعر ہے۔ کوئی اخلاقی شاعر ہے اور کوئی قومی شاعر۔ کوئی صوفی شاعر ہے اور کوئی رند شاعر۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ اقبال کو کس صف میں داخل کیا جائے تو اس کے جواب میں بڑی مشکل پیش آئے گی۔ اس کی شاعری اتنی ہمہ گیر ہے کہ شاعری کی شاید ہی کوئی صنف ہو جو اقبال سے چھوٹ گئی ہو۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ آخر میں ایک مفکر شاعر اور مبلغ شاعر کا رنگ اقبال میں غالب نظر آتا ہے اعلیٰ درجے کی شاعری میں جو جزُ نبوت کا ہوتا ہے وہ اقبال کی شاعری کے آخری دور میں بہت نمایاں ہو گیا۔ اس مضمون کے ضمن میں فقط اتنی گنجائش ہے کہ ہم مختصراً اندازہ کریں کہ بحیثیت ایک مفکر شاعر کے اقبال کا کیا مقام ہے۔ لیکن اس تقدیر و تخمین سے پہلے میں شعر اور تفکر کی باہمی نسبت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتا ہوں جس سے اقبال کے متعلق صحیح اندازہ کرنے میں مدد ملے گی۔

انسانی رجحاناتِ طبع میں ہر قسم کے مرکبات کا امکان ہے۔ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ انسانی فطرت کے بعض میلانات بعض دوسری قسم کے میلانات کے ساتھ ہم کنار نہیں ملتے۔ مثلاً یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاضی داں یا سائنس کا ادیب نہیں ہو سکتا یا فلسفی خشک، استدلالی ہونے کی وجہ سے شاعر نہیں ہو سکتا۔ خود شاعری کے اندر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایک انداز سخن کا قادر الکلام شاعر دوسرے انداز سخن میں سپر انداختہ ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی تاریخ افکار اور تاریخ کمالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گو عام طور پر اس قسم کے استقرا صحیح ہوتے ہیں لیکن کوئی اٹل اور کلیہ قواعد اس بارے میں ایسے نہیں ہیں جن کے تحت قطعی طور پر یہ کہہ سکیں کہ فلاں اور فلاں قسم کے کمالات ایک انسان میں یک جا نہیں ہو سکتے۔ قرآن کریم میں بھی اسی وجہ سے عام شعرا کے متعلق استقرا قائم کرتے ہوئے استثنائی صورتوں کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ شعرا گو عام طور پر بے عمل اور رہبری کے قابل نہیں ہوتے لیکن کہیں کہیں ایمان اور عمل والے شاعر بھی

ملتے ہیں۔

یہاں ہم صرف یہ جاننا چاہتے ہیں کہ اگر شاعر محض شاعر ہونے کے علاوہ مفکر بھی ہو تو وہ کس قسم کا مفکر ہو سکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ اگر تفکر عبارت ہے استدلال منظم سے تو شاعری میں اس کی گنجائش بہت کم ہے۔ محض فلسفے کو نظم کرتے ہوئے فلسفہ بھی تشنہ رہ جاتا ہے اور شاعری بھی پھیکی ہو جاتی ہے۔ کسی نتیجے تک پہنچنے کے لیے استدلالی طریقے سے افکار کی تخلیق و تنظیم شاعروں کا کام نہیں اس لیے مفکر شاعر عام طور پر وہ شخص نہیں ہوتا جو اپنی شاعری میں علم و حکمت کی تخلیق کرے شاعری ایک خاص طرز احساس، طرز تاثر اور طرز بیان کا نام ہے۔ بڑے بڑے مفکر شاعروں نے یہی کیا ہے کہ جو افکار ان کی قوم میں یا کسی دوسری قوم میں پیدا ہو کر اہل علم میں عام ہو چکے تھے ان کو شعر کا جامہ پہنا کر ایسی روح ان کے اندر پھونکی ہے کہ ان کو بقائے دوام حاصل ہو گیا ہے۔ شاعری دماغ کی زبان نہیں دل کی زبان ہے، لیکن دل و دماغ آخر انسان ہی کے دل و دماغ ہیں۔ ان کا ہمیشہ الگ الگ بولی بولنا ضروری نہیں۔ دماغ کی زبان کی ترجمانی دل کی زبان میں بھی ہو سکتی ہے مگر اپنے انداز سے۔ مفکر شاعروں کا اکثر یہی وظیفہ رہا ہے کہ وہ زندگی کے عام تجربات کو اور خالص مفکروں کے پیدا کردہ افکار اور صوفیا کے پیش کردہ اور محسوس کردہ وجدانات کو شعریت کے خم میں ڈبو کر رنگین اور دل نشین بناتے رہے ہیں۔ فن لطیف دل کشی اور دل نشینی کا نام ہے اور شاعر کا اصل وظیفہ یہی ہے۔ شاعر کا کمال اس کی حساسی اور انداز بیان میں ہے۔ وہ دنیا میں پھیلے ہوئے تصورات و خیالات و تجربات کو کبھی رنگین کر دیتا ہے اور کبھی دل سوز۔ شاعر کا کمال افکار کی اُپج میں نہیں ہے۔ اس کا کام معلومہ افکار کو دل آویز اور دل دوز بنا دینا ہے۔ جو خیالات محض دماغ آفریدہ ہونے کی وجہ سے باہر سے ہی قلب کا طواف کرتے رہتے ہیں وہ شعر کی بدولت دل میں داخل ہو جاتے ہیں اور سننے والے کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ حقیقت پہلی مرتبہ اس پر منکشف ہوئی حالانکہ ہو سکتا ہے کہ تمام عمر وہ بات اس کے کان میں پڑتی رہی ہو لیکن ہوتا یہ ہے کہ شاعر کے اعجاز بیان کے بغیر وہ پردۂ گوش سے پردۂ دل تک سفر نہیں کرتی۔ حافظے کی لوح پر وہ محفوظ ہوتی ہے لیکن شاعر کی آواز کے بغیر دل کے تار اس سے مرتعش نہیں ہوتے۔ خود اقبال نے حکمت استدلالی اور شعر میں ڈوبی ہوئی حکمت کا ایک دل آویز طریقہ سے مقابلہ کیا ہے:

حق اگر سوزے ندارد حکمت است　　شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

بوعلی اندر غبار ناقہ گم　　دست رومی پردۂ محمل گرفت

شعر میں اقبال نے جو موتی پروئے ہیں ان کے متعلق محض یہ کہہ دینا ناانصافی ہوگی کہ وہ موتی اس نے دوسرے جوہریوں سے لیے ہیں۔ ہیرا جب تک تراشا نہ جائے اور موتی جب تک لڑی میں پرویا نہ جائے اور جواہرات جب تک زیور میں جڑے نہ جائیں ان کا جمال معمولی سنگ ریزوں اور خزف پاروں سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اقبال نے شاعری پر جو احسان کیا ہے وہ یہ ہے کہ مشرق اور مغرب اور ماضی اور حال کے وہ جواہر پارے جو نفس انسانی کے آسمان کے تارے ہیں

کمال شاعری سے اس طرح تراشے اور پروئے اور جڑے ہیں کہ نوعِ انسانی کے لیے ہمیشہ کے لیے بصیرت افروز ہو گئے ہیں۔ شعر کی دنیا جو انسانی قلب کی دنیا ہے اس ثروت سے مالا مال ہو گئی ہے اور اردو اور فارسی کی شاعری پر جو یہ تہمت تھی کہ اس کا دائرۂ تصوّرات بہت محدود ہے اور شعرا بار بار ایک ہی قسم کے خیالات کے گرد گھومتے رہتے ہیں، وہ تہمت رفع ہو گئی ہے۔ بڑے سے بڑے مفکّر شاعر نے بھی خواہ وہ رومی ہوں یا عطار یا سنائی یا گوئٹے یا ٹینی سن یا براؤننگ، اس سے زیادہ کوئی کام نہیں کیا۔ اقبال کی حکیمانہ شاعری کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جو دوسرے مفکّر شعرا میں بہت کم یاب بلکہ نایاب ہے۔ جہاں تک افکار کا تعلق ہے اس نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے نہ نطشے کا نہ برگساں کا اور نہ کارل مارکس یا لینن کا۔ اپنے تصوّر کا قالین بُنتے ہوئے اس نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لیے ہیں لیکن اس کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہوبہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے اس نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔ اقبال اُن مفکّر شاعروں میں سے ہے جن کے پاس اپنا ایک خاص زاویۂ نگاہ اور نظریۂ حیات بھی ہوتا ہے۔ محض افکار کے اِدھر اُدھر سے اخذ کردہ عناصر سے اس کی توجیہہ نہیں ہو سکتی۔ گوئٹے نے جو ایک لحاظ سے اقبال کا پیشرو ہے، اسی خیال کو ایک عجیب پیرائے میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے افکار کی تعبیر سے قطع نظر کر کے فقط میرے جسم کی تعبیر کو لو۔ کیا ان عناصر سے جو میں نے بطور خوراک اپنے اندر جذب کیے ہیں، میری شخصیت کی توجیہہ ہو سکتی ہے؟ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گوئٹے نتیجہ ہے اتنے سو بکروں اور گایوں اور خنزیروں کا اور عرق ہے اتنے ٹن ترکاریوں اور اناجوں کا، تو یہ کس قدر مہمل بات ہوگی۔ یہ تمام غذائیں گوئٹے میں آکر گوئٹے بن گئی ہیں۔ یہی حال اقبال کا ہے۔ اقبال کے اندر رومی بھی ہے اور نطشے بھی کانٹ بھی اور برگساں بھی، کارل مارکس بھی اور لینن بھی۔ اور شاعری کے لحاظ سے بیدل بھی اور غالب بھی۔ لیکن اقبال کے اندر ان سب میں سے کسی کی اپنی حیثیت جوں کی توں قائم نہیں ہے۔ رومی کا انسانِ کامل اور مردِ عارف، نطشے جیسے کافر کے "فوق الانسان" سے ہم کنار ہو کر اقبالی انسان بن گیا ہے۔ برگساں کی دہریت اسلام کی توحید سے مل کر کچھ اور چیز ہو گئی ہے۔ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو اقبال کے اندر یہ عجیب و غریب کمال نظر آئے گا کہ زندگی کے بظاہر متضاد اور متخالف نظریات اس میں عجیب طرح سے ترکیب پا گئے ہیں۔ بعض نقادوں کا خیال ہے کہ اقبال ان بعض متضاد چیزوں کو جوڑ نہیں سکا۔ جس وقت جو جس سے چاہے لیا۔ یہی اعتراض افلاطون پر بھی کیا گیا ہے۔ جلال الدین رومی پر بھی اور نطشے پر بھی۔ یہ کون کہہ سکتا ہے کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں اور افکار و تاثرات کی گوناگونی کو کوئی صاحبِ کمال ایک رنگ میں لا بھی سکتا ہے یا نہیں۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ متضاد رنگوں کے تار و پود کو وہ دل کش نقشوں میں بُن لیتا ہے۔ منطقی حیثیت سے کسی کو تشفی ہو نہ ہو۔ لیکن بیان کی ساحری ایسی ہے کہ اقبال کو پڑھتے ہوئے کسی تضاد کا احساس نہیں ہوتا۔

عارفِ رومی کو اقبال اپنا مرشد سمجھتا ہے۔ جاوید نامہ میں افلاک اور ماورائے افلاک کی سیر میں وہ رہنما ہے تمام

حقائق اور واردات کی اصلیت اقبال پر اسی مرشد کے سمجھانے سے کھلتی ہے۔ بالِ جبریل میں پیر و مرشد کا مکالمہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کو نبی کریم صلعم کے بعد پیر رومی ہی سے گہرا واسطۂ روحانی ہے۔ دیگر حکماء پر اقبال مخالفانہ تنقید بھی کرتا ہے لیکن پیر رومی کے ساتھ رشتۂ عقیدت بہت راسخ اور غیر متزلزل ہے۔ اقبال کے ارتقائے عقلی و روحانی میں یہ رشتہ روز بروز مضبوط ہوتا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال جیسے آزاد خیال شخص کو اگر کسی کا مرید کہہ سکتے ہیں تو وہ پیر رومی ہی کا مرید ہے۔ دیکھنا چاہیئے کہ تمام صوفیائے کرام میں سے اقبال نے اس مرشد کو کیوں منتخب کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ رومی کا تصوّف اسلامی تصوّف کی مختلف قسموں میں ایک امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ عشق اور عقل کا باہمی تعلق جس پر اقبال نے اپنی شاعری کا بہت سا حصّہ وقف کیا ہے پیر رومی کا خاص مضمون ہے۔ اقبال نے اس مضمون میں فقط مرشد کے الفاظ کو دہرایا نہیں بلکہ جدّتِ افکار سے اس میں بہت دل کش رنگ اپنی طرف سے بھرے ہیں۔ رومی کے تصوّف میں حرکت اور ارتقا کے تصوّرات بڑی کثرت سے ملتے ہیں۔ رومی آزادیٔ ارادہ یعنی جبر کے مقابلے میں اختیار کا قائل ہے۔ تقدیر کا مفہوم رومی کے ہاں عام اسلامی مفکرین سے بالکل الگ ہے۔ وہ جہاد کو انسان کی تقدیر قرار دیتا ہے۔ انسان کی ماہیت اور اس کے کمال کے ممکنات رومی کے فلسفے میں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں کہ وہ جراُتِ افکار میں بعض اوقات نطشے کا پیش رو معلوم ہوتا ہے۔ رومی انفرادی بقا کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ خدا میں انسان اس طرح محو نہیں ہو جاتا جس طرح کہ قطرہ سمندر میں محو ہو جاتا ہے بلکہ ایسا ہوتا ہے جیسے کہ سورج کی روشنی میں چراغ جل رہا ہے یا جیسے لوہا آگ میں پڑ کر آگ ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔ تقویمِ خودی، تخلیقِ ذات اور ادّعائے انا کے مضامین جو اقبال کو بہت پسند ہیں اور اقبال کی شاعری کا امتیازی جوہر ہیں، رومی کے ہاں جا بجا ملتے ہیں:

دانہ باشی مرغکانت برچنند غنچہ باشی کودکانت برکنند
دانہ پنہاں کن سراپا دام شو غنچہ پنہاں کن گیاہِ بام شو

تسخیرِ کائنات اور عروجِ آدم اقبال کی طرح رومی کا بھی خاص مضمون ہے:

آنکہ بر افلاک رفتارش بود بر زمین رفتن چہ دشوارش بود

رومی کے ہاں کے بہترین تصوّرات اقبال میں ایک جدید رنگ میں ملتے ہیں۔ لیکن زمانے کے اقتضا سے بعض امور میں مرید مرشد سے آگے نکل گیا ہے۔ تعمیرِ ملّت اور حقیقتِ اجتماعیہ کا جو فلسفہ اقبال نے بیان کیا ہے اس کی فقط کہیں کہیں جھلکیاں ہی رومی میں مل سکتی ہیں۔ جس خوبی اور شرح و بسط کے ساتھ اقبال نے اس میں نکتہ آفرینی کی ہے وہ اقبال ہی کا حصّہ ہے۔ رومی کا جذبۂ عشق بہت حد تک محویتِ ذاتِ الٰہی کے تاثرات میں رہ جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں جذبۂ عشق ایک جذبۂ تخلیق، جذبۂ تسخیر اور جذبۂ ارتقا بن گیا ہے اور اس پہلو سے اقبال نے ایسے مضامین پیدا کئے ہیں جن کا مرشد کے ہاں مشکل سے کوئی نشان ملے گا۔

نطشے کی مریدی اقبال نے اس حد تک بھی قبول نہیں کی جس حد تک کہ اس نے مرشد رومی کا اتباع کیا ہے۔ نطشے کے افکار میں سے اقبال کو تعمیرِ خودی، استحکامِ خودی اور عروجِ آدم کا مضمون پسند آیا۔ لیکن نطشے کے ہاں سے تخریبی افکار بہ نسبت ترکیبی افکار کے بہت زیادہ ملتے ہیں۔ اس میں جلال کا پہلو جمال کے پہلو پر اس قدر غالب ہے کہ ہستی محض ایک میدانِ کارزار بن جاتی ہے۔ اقبال خودی کے ساتھ ایک بے خودی کا فلسفہ بھی رکھتا ہے۔ ایک کو دوسرے کے بغیر ناقص سمجھتا ہے۔ نطشے کے ہاں انفرادی خود اختیاری کا اس قدر زور ہے کہ فرد کا رشتہ ملت اور کائنات سے نہایت غیر معین اور مبہم سا رہ جاتا ہے۔ اس کے ہاں قاہری غالب ہے اور دلبری مغلوب۔ اقبال کے نصب العین انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے، اور عمل کے ساتھ تسلیم و رضا بھی ہے۔ نطشے جمہوریت اور مساوات کا دشمن ہے۔ اور غریبوں اور کمزوروں کے لیے اس کے پاس نفرت کے احساس کے سوا کچھ نہیں۔ اقبال بھی جمہوریت کی موجودہ شکلوں کو دھوکا سمجھتا ہے لیکن ایک اعلیٰ سطح پر صحیح مساوات کا متلاشی ہے اور ایسے خدا کا قائل ہے جو اپنے فرشتوں کو حکم دیتا ہے کہ اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو۔ نطشے کے ہاں صداقت کا معیار قوت کے سوا کچھ نہیں۔ تنازع للبقا کا انداز ظالمانہ، بے رحم اور جابرانہ ہے۔ اقبال کے ہاں محض قوت صداقت کا معیار نہیں۔ نطشے خدا کا منکر ہے اقبال اعلیٰ درجے کا موحد ہے نطشے مجذوب ہے اور اقبال حکیم ہے۔ اقبال تمام نوعِ انسانی کو ابھارنا چاہتا ہے نطشے کی نظر فقط چند کامل افراد پر ہے جو تمام پیکارِ حیات کا ماحصل ہیں۔ نطشے نے ڈارون کے نظریۂ حیات پر اخلاق اور فلسفے کی بنیاد رکھی۔ اس کا یہ خیال کہ اسی نظریے کے ماتحت آنے والا انسان موجودہ انسان سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا کہ موجودہ انسان کیڑوں مکوڑوں سے مختلف ہو گیا ہے۔ انسانی نصب العین میں بڑی قوت پیدا کر سکتا ہے لیکن افسوس یہ ہے کہ نطشے کسی وجہ سے بڑے زور شور سے یہ عقیدہ بھی رکھتا تھا کہ کائنات اپنے حوادث کو ازلی اور ابدی طور پر دہراتی رہتی ہے۔ جو کچھ ہو رہا ہے وہ پہلے بھی ہو چکا ہے۔ جو مخلوق اس وقت ہے وہ پہلے بھی موجود رہ چکی ہے اور آیندہ بھی بار بار وجود میں آتی رہے گی۔ تکرارِ ابدی کا یہ عقیدہ نطشے کے جوشِ ارتقا کے خلاف پڑتا ہے۔ اگر حرکت حقیقت میں ارتقائی نہیں بلکہ دوری ہے اور جو کچھ ہو رہا ہے وہ محض تکرار ہے تو تمام ذوقِ پیکار مہمل اور جدید انسان کی تخلیق کا خیال بے معنی ہو جاتا ہے۔ نطشے کے افکار میں جابجا متناقضات پائے جاتے ہیں لیکن ارتقا اور تکرار کا تناقض بڑا شدید ہے۔ اقبال اور رومی دونوں کے افکار اس تناقض سے بری ہیں:

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی　　اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

مولانا رومی فرماتے ہیں کہ میری زندگی ایک عروجِ مسلسل ہے۔ میں ذراتِ پریشاں سے شروع ہوا تھا۔ جماد و نباتات و حیوان سے گزرتا ہوا انسان تک پہنچا ہوں:

مردم از حیوانی و آدم شدم　　پس چہ ترسم کے ز مردن کم شدم

عارف رومی کا نظریہ یہ ہے کہ زندگی میں نہ رجعت ہے نہ تکرار۔ اس نظریے میں اقبال رومی کا ہم نوا ہے اور دونوں نطشے کے مخالف ہیں۔

تصنیفاتِ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیتِ نفسِ انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترامِ آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گرانقدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشین انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے

افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے۔ اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔

قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلامک آئیڈیالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصولوں کا دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریۂ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے مقابلہ کر کے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جمود و بے حسی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے

اسلام کا نظریۂ حیات

ڈاکٹر صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔

قیمت دس روپے

پروفیسر رشید احمد

ابنِ خلدون کے سیاسی افکار

عرب فاتحین پہلی صدی ہجری کے اواخر میں ایشیاء اور افریقہ سے نکل کر یورپ میں داخل ہو گئے۔ اور اسپین پر انہوں نے اسلامی پرچم لہرا دیا۔ اسپین کے فتح ہو جانے کے بعد لاتعداد عرب خاندان وہاں آکر آباد ہو گئے۔ ان میں جنوبی عرب کے مشہور قبیلہ کندہ کا ایک شخص خالد بن عثمان بھی تھا جس نے اپنے آبائی وطن کو خیرباد کہہ کر اسپینی شہر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی۔ یہی وہ خالد ہے جو آگے چل کر خلدون یعنی خالدِ اعظم کہلایا۔ خلدون کا گھرانہ اشبیلیہ میں بڑے بڑے عہدوں پر فائز رہا۔ حتیٰ کہ کچھ دنوں کے لیے اس شہر کی فرمانروائی بھی بنو خلدون کے ہاتھ آگئی تھی۔ قلمدانِ وزارت پر بھی ایک عرصہ تک یہ لوگ متصرف رہے۔ لیکن ساتویں صدی ہجری میں عیسائیوں کے بڑھتے ہوئے سیلاب سے انہیں افریقہ میں پناہ ڈھونڈھنی پڑی اور طیونس کو انہوں نے اپنا مسکن قرار دیا۔

حالاتِ زندگی

طیونس میں خلدون کی اولاد میں ولی الدین عبدالرحمٰن نامی ایک بچہ پیدا ہوا جو اپنے جدِامجد خالد یا خلدون کی وجہ سے ابن خلدون کے نام سے مشہور ہوا۔ آگے چل کر اس کی کنیت ابوزید پڑی۔ ابن خلدون اور خالد اعظم کے درمیان دس پشتوں کے نام اوراقِ تاریخ میں محفوظ ہیں۔ لیکن دونوں کے درمیان سات سو سال کا وقفہ ہے اس لیے کم از کم بیس پشتیں ہونی چاہیئے۔

ابن خلدون کی تاریخ ولادت یکم رمضان ۷۳۲ھ مطابق ۲۷ مئی ۱۳۳۲ء ہے۔ ابتدائی تعلیم دستور کے مطابق اپنے والد محمد سے حاصل کی پھر قرآن مجید حفظ کیا اور قراء سبعہ کی قرائتوں کے مطابق روایت کی۔ حدیث و فقہ کے علاوہ عربی زبان و ادب میں مہارتِ تامہ حاصل کی۔ سترہ سال کی عمر میں والدین اس طاعون میں فوت ہو گئے جس نے افریقہ کے اکثر ممالک کو ویران کر کے رکھ دیا۔ اس کے بعد بھی ابن خلدون نے تین سال تک اپنی تعلیم جاری رکھی اور بیس سال کی عمر میں وہ فارغ التحصیل ہو گیا۔ اس زمانہ میں طیونس پر حفصی خاندان حکمران تھا۔ ابن خلدون نے سلطان ابو اسحٰق دوم کی ملازمت اختیار کر لی۔ شاہی فرامین و احکامات پر طغرا درج کرنے کا کام اس کے سپرد ہوا یہ عہدہ کتابت علامت کہلاتا تھا۔ ابن خلدون بجائے اس عہدے پر قناعت کر سکتا تھا اس کی جاہ طلبی اسے طیونس سے مراکش لے گئی۔ جہاں وہ سیکریٹری کے عہدے پر فائز ہوا۔ وہ بلا کا ذہین و عاقل تھا لیکن شروع میں

اس نے اپنی ذہانت و فطانت حصولِ اقتدار ہی کے لیے صرف کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بارہا اس نے اپنے محسنوں کے خلاف سازشیں کیں حتیٰ کہ اسے تین سال جیل کی ہوا بھی کھانی پڑی اور مراکش سے بھاگ کر اندلس بھی جانا پڑا۔ غرناطہ کے سلطان محمد خامس نے ابن خلدون کا شایانِ شان استقبال کیا اور جلد ہی وہ بادشاہ کا معتمد علیہ بن گیا۔ سلطان نے اس کی آمد کے دوسرے سال ہی پیڈرو شاہ قشتالہ کے ساتھ صلح اور دوستی قائم کرنے کی غرض سے ابن خلدون کو تحفہ و تحائف دے کر اشبیلیہ روانہ کیا۔ ابن خلدون کی جادو بیانی نے پیڈرو جیسے ظالم و خونخوار کو بھی متاثر کیا۔ پیڈرو نے اس سے اپنے آبائی وطن اشبیلیہ میں مستقل سکونت اختیار کر لینے کی درخواست کی اور آبائی جائداد کے واگذاشت کرنے کا وعدہ بھی کیا۔ لیکن ابن خلدون راضی نہ ہوا۔ ابن خلدون کی اس مشن میں کامیابی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کو غرناطہ واپس آنے پر سلطان نے انعام و اکرام سے نوازا۔

ابن خلدون کا قیام اسپین میں دو سال رہا۔ وزیر ابن الخطیب کی مخالفت اور افریقہ کے حالات کی سازگاری اسے ایک مرتبہ پھر افریقہ لے آئی۔ اس مرتبہ وہ بجایہ میں حاجب یا رئیس الوزارت کے عہدے پر فائز ہوا۔ اس دس سالہ دور میں بھی وہ حسبِ معمول جوڑ توڑ اور سیاسی چالوں میں مصروف رہا۔ اس میں ناکامی ایک بار پھر اسے اسپین لے گئی۔ لیکن سلطان نے اب کی بار اس کی طرف کوئی توجہ نہ کی اور وہ ناکام و نامراد پھر افریقہ واپس آیا۔ اور بنو عریف کے علاقہ میں ایک محل میں جو قلعہ ابن سلامہ کے نام سے موسوم تھا قیام پذیر ہو گیا۔ وہیں چار سال رہ کر اس نے شہرۂ آفاق "مقدمہ" لکھا۔ اس اہم تصنیف کی تکمیل کے لیے ضروری حوالے درکار تھے جو اس ویران جگہ دستیاب نہ ہو سکتے تھے اس لیے اسے ۲۵ سال کے بعد اپنے وطن طیونس جانا پڑا۔ طیونس کے بادشاہ نے اس کی خاطر مدارات میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا۔ اس زمانہ میں ابن خلدون نے سیاست سے بالکل کنارہ کشی اختیار کر لی تھی۔ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف میں ہمہ تن مشغول تھا۔ بایں ہمہ طیونسی علماء نے ابن خلدون کی موجودگی کو اپنے لیے خطرہ سمجھا اس لیے اس کو جلاوطن کرنے کی غرض سے سازشیں شروع کر دیں اور اس کے خلاف بادشاہ کے کان بھرنے لگے۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ابن خلدون کو طیونس چھوڑ دینے ہی میں اپنی خیر دکھلائی دی۔ اور وہ بادشاہ سے حج کے بہانے اجازت لے کر قاہرہ جا پہنچا۔ اس وقت اس کی عمر ۵۲ سال تھی۔ مصر میں بھی ابن خلدون کے حریفوں کی بڑی تعداد پیدا ہو گئی جس نے اسے کبھی چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ وہ سات آٹھ مرتبہ قضا کے عہدے پر فائز ہوا لیکن ہر بار حاسدوں کی ریشہ دوانی اس کے عزل کا باعث بنی۔

قیامِ مصر کے دوران ابن خلدون کو شاہ مصر کی ہم رکابی میں تیمور کے مقابلہ پر بھی جانے کا اتفاق ہوا۔ تیمور نے شام کے اکثر شہروں پر قبضہ کر کے دمشق کا رخ کیا تھا۔ لیکن مصر میں بغاوت ہو جانے کی وجہ سے شاہِ مصر تیمور کا مقابلہ کئے بغیر ہی قاہرہ واپس آ گیا۔ ابن خلدون دمشق ہی میں رہ گیا۔ اس نے دمشق کو قتلِ عام سے

بچانے کے لیے تیمور سے بھی ملاقات کی۔ پیڈ رو کی طرح تیمور بھی ابن خلدون کی دانائی و فراست سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ حتیٰ کہ اس نے ابن خلدون سے شمالی افریقہ کے حالات پر ایک کتاب لکھنے کی فرمائش کی جس کی اس نے جلد تعمیل کر دی۔

تیموری دربار سے رخصت ہو کر ابن خلدون مصر واپس آیا۔ قیام مصر کے دوران اس نے تاریخ عرب و بربر لکھی۔ آخر کار قاہرہ میں ۲۳ سال گزار کر ۲۱ رمضان ۸۰۸ھ مطابق ۱۶ مارچ ۱۴۰۶ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے ۸۰ سال کی نسبتاً طویل عمر پائی جس میں یورپ، افریقہ اور ایشیا کے بہت سے ممالک کی سیر کی اور ان کی سیاست میں عملاً حصہ لیا۔

تصانیف

ابن خلدون کی تصانیف کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ فلسفہ و منطق، فقہ و ادب حتیٰ کہ ریاضی پر بھی اس نے کتابیں لکھیں۔ منطق پر ایک رسالہ لکھا ابن رشد کی کتابوں کی تلخیص کی قصیدہ بردہ کی شرح لکھی۔ لیکن ان کتابوں کے نام ہی ہم تک پہنچے ہیں کیونکہ یہ کتابیں زمانہ کے ہاتھوں ضائع ہو گئیں۔ البتہ اس کی شہرۂ آفاق تاریخ، تاریخ العبر موجود ہے یہی کتاب ہے جس پر ابن خلدون کی شہرت کا انحصار ہے۔ اس میں آفرینش عالم سے لے کر آٹھویں صدی کے اختتام تک عرب، بربر اور دیگر عجمی اقوام کی تاریخ بیان ہوئی ہے۔ تاریخ العبر سے پہلے ایک حصہ بطور مقدمہ لکھا گیا ہے جو "مقدمۂ ابن خلدون" کے نام سے چاردانگ عالم میں مشہور ہوا۔ اس مقدمہ میں مطالعۂ تاریخ کے اصول بتلائے گئے ہیں اور تمدن و معاشرت کی ترقی اور زوال کے اسباب سے بحث کی گئی ہے۔ مقدمہ ابن خلدون کے سیاسی افکار کا بہترین ذخیرہ ہے۔ اس کی ابتدا ان اصولوں کے بیان سے ہوئی ہے جن کے ذریعہ سے تاریخی واقعات پر صحت و عدم صحت کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد آبادی کی دو قسمیں حضری و بدوی بیان کی ہیں۔ شہروں کے وجود میں آنے کے اسباب اور ان کے اثرات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے پھر مملکت کی ابتدا اور حکومتوں کے عروج و زوال کی وجوہات بھی زیر بحث آئی ہیں۔ حکومت کے مختلف طرز جن میں ملوکیت اور خلافت بھی شامل ہیں بیان ہوئے ہیں۔ آخر میں علوم کی اہمیت، افادیت اور اقسام سے بحث کی گئی ہے اور یہ علوم جن ارتقائی مراحل سے گزرے ہیں ان کا بھی ذکر ہوا ہے۔

طرزِ بیان و استدلال

ابن خلدون کے اسلوب بیان اور طرزِ استدلال کے متعلق مختصراً کچھ کہہ دینا ضروری ہے۔ مصری ادیب ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے ابن خلدون کے اسلوب کے انشاپردازانہ ہونے سے انکار کیا ہے حتیٰ کہ الفاظ کے بے موقع اور غلط استعمال کے علاوہ نحوی غلطیاں بھی انہیں دکھلائی دی ہیں۔ بایں ہمہ انہیں یہ اعتراف کرنا ہی پڑا کہ ابن خلدون

کا طرزِ بیان مصر و شام میں ایک نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعد میں آنے والے ادیبوں نے اس کی اتباع کرنے کی بڑی کوشش کی۔ خیالات کی جدت و تنوع کے ساتھ ساتھ ابن خلدون نے مروجہ طرز سے ہٹ کر ایک نرالا اور اچھوتا طرزِ تحریر اپنایا۔ اس میں شک نہیں کہ ابن خلدون کی زبان میں بہت حد تک توازن کا فقدان ہے۔ کہیں کہیں غیر ضروری مسائل پر بہت زیادہ زورِ بیان صرف کیا گیا ہے اور بے کار طوالت و تفصیل سے کام لیا گیا ہے۔ اور ایسی بھی مثالوں کی کمی نہیں جہاں ناقابلِ فہم اختصار و ایجاز استعمال کیا گیا ہے جس سے زبان ایک چیستان بن کر رہ گئی ہے۔ پھر مروجہ زبانِ تاریخ کو ترک کر کے کبھی ابن خلدون نحویین کا طرزِ بیان اپنا لیتا ہے۔ اور کبھی فقہاء کے مانند دلائل پیش کرتا ہے اور کبھی منطقیوں کی طرح بحث کرتا ہے جس کی وجہ سے زبان گنجلک اور مفہوم پیچیدہ ہو کر رہ گیا ہے۔ اپنے خیالات و تصورات کی وضاحت کے لیے اس نے تکرار کی کثرت سے کام لیا ہے تاہم پڑھنے والا ابن خلدون کے ایک ایک جملے سے اس کی ذہانت اور واقعات کی گہرائیوں تک پہنچنے کی صلاحیت کو محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ سب سے زیادہ جو چیز قاری کو متاثر کرتی ہے وہ ابنِ خلدون کی قوتِ تعمیم (GENERALIZATION) ہے۔

ابن خلدون اپنے نظریات کے سلسلہ میں تجربہ و مشاہدہ سے بہت زیادہ کام لیتا ہے۔ تجربات میں قرآنی آیات نیز احادیث نبوی کو بہت زیادہ اہم سمجھتا ہے۔ ان کے بعد تاریخی حقائق کا درجہ ہے۔ مثلاً عصبیت کی اہمیت ذہن نشین کرانے کے لیے سورۂ یوسف کی وہ مشہور آیت پیش کرتا ہے لئن اکلہ الذئب ونحن عصبۃ انا اذاً الخاسرون (ہماری اس تعداد کے باوجود حضرت یوسفؑ کو بھیڑیا کھا جائے تو یقیناً ہم خسارہ پانے والوں میں سے ہیں) ایک نسل یا پشت کو چالیس سال ثابت کرنے کے لیے وہ یہ بتلاتا ہے کہ قرآن کریم میں بھی چالیس سال کو قوائے انسانی کے نقطۂ عروج پر ہونے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے حتی اذا بلغ اشدہ و بلغ اربعین سنۃ (یہاں تک کہ وہ جوانی کی انتہا کو پہنچ گیا اور چالیس سال کا ہو گیا)۔ قرآنی آیات کے علاوہ ابن خلدون احادیث نبوی اور آثار صحابہ سے بھی استدلال کرتا ہے مثلاً اس دعویٰ کی وضاحت کے لیے کہ مقتدر اعلیٰ کو غیر معمولی ذہانت کا مالک نہ ہونا چاہیئے وہ رسول اللہ صلعم کے اس قول کو پیش کرتا ہے کہ سیروا علی سیر اضعفکم (یعنی تم اپنے میں سے کمزور کی چال کے مطابق چلو) اور اسی سلسلے میں وہ زیاد بن ابیہ کی معزولی کا واقعہ بیان کرتا ہے جب حضرت فاروقؓ نے اسے امارت سے برطرف کر دیا تو اس نے دربارِ خلافت میں حاضر ہو کر اپنی معزولی کی وجہ دریافت کی تو خلیفہ نے بتلایا کہ کرھت ان احمل فضل عقلک علی الناس (میں تمہاری فطانت کا بوجھ لوگوں پر ڈالنا پسند نہیں کرتا)۔

قرآن و احادیث کے علاوہ ابن خلدون زیادہ تر تاریخی واقعات سے استدلال کرتا ہے۔ یہ واقعات

اگرچہ تاریخ عالم سے ہوتے ہیں لیکن ان میں غالب اکثریت تاریخ عرب اور بربر کی ہوتی ہے۔ مثلاً قوموں کے عروج و زوال پر مذہبی عقائد بہت زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں اس طرح کہ جو قومیں راسخ العقیدہ ہوتی ہیں وہ ہمیشہ بڑی سے بڑی اقوام پر غالب آجاتی ہیں۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے تاریخ عرب سے اس نے قادسیہ اور یرموک کے معرکے پیش کئے ہیں جن میں چند ہزار مسلمانوں نے ایک لاکھ سے بھی زیادہ فوجوں کو شکست دی یا وہ مغرب کے موحدین کی مثال دیتا ہے جن میں مہدی کی اطاعت کے باعث ایک قسم کا دینی عقیدہ پیدا ہو گیا تھا اور وہ اس قدر قوت کے مالک ہو گئے کہ انہوں نے وحشی اور بدوی قبائل کو بھی زیر نگین کر لیا۔ اور ان مفتوحین کو نہ تو ان کی بداوت و شجاعت ہی شکست سے بچا سکی اور نہ ہی ان کی وحشت و بربریت ان کے کام آسکی لیکن جوں ہی موحدین میں دینی جوش ٹھنڈا پڑ گیا تو ان ہی مغلوب و شکست خوردہ قبائل نے انہیں تہ تیغ کر ڈالا۔

ان نقلی دلائل کے علاوہ ابن خلدون کبھی کبھی اپنے نظریات کی بنیاد عقلی دلائل پر بھی رکھتا ہے۔ اس کے تاریخی اصول میں جا بجا منطقی اور عقلی دلائل کی جھلک پائی جاتی ہے۔ اگرچہ ان اصولوں کے وضع کرنے میں آٹھ سو سال کے تاریخی واقعات و تجربات سے استفادہ کیا گیا ہے، لیکن ان کی توجیہہ میں بہت حد تک علم الکلام سے مدد لی گئی ہے۔ اس طرح ابن خلدون کو سیاسیات اور علم الکلام میں مطابقت پیدا کرنے کا شرف حاصل ہے یونانی حکماء کی طرح وہ اپنے دلائل کو عقل ہی تک محدود نہیں کرتا ہے۔

سیاسی نظریات

اجتماعی معاشرہ

ابن خلدون دیگر مسلم مفکرین کی طرح (بجز فارابی کے) انسانی معاشرہ کو اقتضائے فطرت انسانی کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ اور اسے "مجتمع" کے لفظ سے یاد کرتا ہے۔ وہ ہابس کے برخلاف سلامتی اور امن کی ضرورت پر مجتمع کی بنیاد رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان فطرتاً مدنی الطبع واقع ہوا ہے۔ اس کی ضروریات زندگی کی نوعیت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ تنہا ان کے حصول کے لیے لاکھ ہاتھ پاؤں مارے پوری نہیں کر سکتا ہے۔ وہ الگ تھلگ رہنے کے لیے لاکھ جتن کرے لیکن اس میں اسے کامیابی ممکن نہیں۔ ابن خلدون انسانی بنیادی حوائج کی مثالیں دے کر اس نظریہ کی مزید توضیح کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ غذا جس کے بغیر انسان کسی طرح زندہ نہیں رہ سکتا اس کے حصول کے لیے بھی متعدد افراد کی مشترکہ کوشش ضروری ہے۔ مثلاً کسان جو غلہ کو بوئے اور کاٹے لیکن کسان بھی آلاتِ زراعت کی فراہمی کے لیے لوہار و بڑھئی کا دست نگر ہے۔ پھر غلہ کی فراہمی ناکافی ہے اسے پیسنے اور پکانے والے کی بھی ضرورت پڑتی ہے۔ اتنے آدمی جمع ہوں تو جا کر ایک لقمہ حلق کے نیچے اترتا ہے

اسی لیے انسانی ضروریات کا تقاضا ہے کہ انسان مل جل کر رہے۔

انسانی ضروریات کے علاوہ اجتماع انسانی کا محرک ابن خلدون کے نزدیک دفاع بھی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حیوانات اپنی مدافعت آپ کر سکتے ہیں۔ قدرت نے ان کی جسمانی ساخت کچھ اس قسم کی رکھی ہے کہ حملوں سے اپنی حفاظت کر سکتے ہیں۔ وہ اپنی موٹی موٹی کھالوں کے بل بوتے پر بڑے سے بڑے حملے کا مقابلہ کرنے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ پھر ان کی سینگیں، پنجے اور ناخن آلاتِ حرب کا کام دیتے ہیں۔ لیکن انسان ان تمام چیزوں سے محروم ہے۔ اسے ان کے بدلے میں دو چیزیں عطا ہوئی ہیں ایک ہاتھ اور دوسری عقل۔ ان دونوں کی مدد سے وہ نت نئے آلات بناتا رہتا ہے اور ان کے ذریعہ سے خود کو دشمن کے حملوں سے محفوظ رکھتا ہے۔ لیکن محض آلات اسے حملوں سے محفوظ نہیں رکھ سکتے۔ اس لیے وہ ایک گروہ کا محتاج ہے جس کے ساتھ مل کر وہ اپنی مدافعت کر سکے۔

ابن خلدون کا یہ بھی کہنا ہے کہ انسانی اجتماع ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر انسان کا وجود نامکمل رہتا ہے نیز خداوند تعالیٰ کی یہ مشیت کہ روئے زمین کو بنی نوع انسان کے ذریعہ آباد کرے پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچ سکتی۔

ابن خلدون صرف مجتمع کی ضرورت اور اس کے وجود کے اسباب سے بحث نہیں کرتا بلکہ ان عوامل کا بھی ذکر کرتا ہے جو مجتمع پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک جغرافیائی حالات سب سے زیادہ انسانی معاشرہ کو متاثر کرتے ہیں۔ ابن خلدون قدیم جغرافیہ دانوں کی طرح کرۂ ارض کو سات اقالیم میں منقسم کرتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اقلیم اول و ہفتم بہت زیادہ سرد اور بیحد گرم ہونے کے باعث غیر آباد ہیں۔ اسی طرح اقلیم دوم و ششم بھی اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں اس لیے انسانی آبادی اور تمدن کا گہوارہ نہیں بن سکتے۔ البتہ اقلیم سوم و پنجم نسبتاً معتدل ہیں اور سب سے زیادہ معتدل اقلیم چہارم ہے اسی لیے یہ اقلیم سب سے زیادہ آباد ہے اور علوم و فنون، تمدن و ثقافت، صنعت و حرفت کا یہی گہوارا ہے۔ ایک طرف قدرت نباتات کی فراوانی میں بیحد فیاض ہے تو دوسری طرف انبیائے کرام کا مہبط بھی یہی خطہ رہا ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ جنوب کے بیحد گرم اور شمال کے بے حد سرد خطوں میں ایک بھی پیغمبر مبعوث نہیں ہوا۔ یہ خطے تمدنی لحاظ سے بے حد پسماندہ اور اخلاقی اعتبار سے نہایت گھٹیا ہیں۔

ابن خلدون کا کہنا ہے کہ مالی وسائل کی کمی و زیادتی بھی معاشرہ پر بہت اثر انداز ہوتی ہے۔ معتدل خطے میں بعض زمینیں زرخیز ہیں اور بعض سنگلاخ۔ جہاں زرخیز زمینیں ہیں وہاں اشیائے خورد و نوش کی بہتات ہے وسائل زندگی کی کثرت انسانی جسم و دماغ پر برا اثر ڈالتی ہے۔ اس خطے کے باشندے جسم کی لطافت سے محروم

اور دماغی قوتوں سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ ذہن کی صفائی اور اخلاق میں نفاست ان لوگوں میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن جن مقامات میں زمین سنگلاخ ہوتی ہے وہاں کے باشندوں کو چوٹی اور ایڑی کا پسینہ ایک کر دینا ہوتا ہے تب کہیں جاکر قوت لایموت نصیب ہوتی ہے اسی لیے وہ محنتی اور جفاکش ہوتے ہیں۔ اسی محنت اور جفاکشی کے باعث ان کے جسم میں پھرتی اور لطافت پیدا ہو جاتی ہے۔ ذہن میں نکھار اور اخلاق میں پاکیزگی آ جاتی ہے۔ ابن خلدون اس اختلاف کی توجیہہ یہ بیان کرتا ہے کہ کھانے پینے کی زیادتی فاسد رطوبت پیدا کرتی ہے جو جسم کے ظاہر و باطن دونوں پر برا اثر ڈالتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس کا اثر صرف انسانوں ہی پر نہیں پڑتا بلکہ دیگر حیوانات پر بھی اسی طرح متاثر ہوتے ہیں۔ وہ مثال کے طور پر ہرن، شتر مرغ اور نیل گائے وغیرہ کو پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ جانور انہیں علاقوں میں پائے جاتے ہیں جہاں غذا کی قلت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ اس قدر سڈول، چوکنے، پھرتیلے چست اور چالاک ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے انہیں جانوروں کو جب غذا کثرت سے ملتی ہے تو نہایت بھدے، سست، کاہل اور احمق بن جاتے ہیں۔ یہی حال اقوام عالم کا ہے۔

مملکت کی ابتداء

اجتماع کے وجود میں آجانے کے ساتھ ہی انسان میں حیوانی فطرت، جس میں خصومت اور تشدد غالب ہے، اسے دوسروں سے جنگ کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔ اگر یہ باہمی جنگ اور خونریزی جاری رہے تو نوع انسانی کا خاتمہ ہی ہو جائے۔ حالانکہ حفظ نوعی از روئے مشیت ضروری ہے۔ اس کشت و خون کے سدباب کے لیے کسی ایسے نظام یا حکم دہندہ کی ضرورت پیش آتی ہے جو ظلم و تعدی سے روکے۔ اس طرح مملکت وجود میں آجاتی ہے۔ ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ حکم حاکم کے ماننے کا جذبہ بھی فطرت انسانی میں داخل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ٹڈیاں اور مکھیاں اپنے سرداروں کی اطاعت کرتی ہیں۔ انسان جبلی طور پر نہیں بلکہ سیاسی اور فکری طور پر حکم حاکم کی پیروی کرنے پر مجبور ہے۔

عصبیت

ابن خلدون کہتا ہے کہ نظام کے اعتبار سے کوئی قبیلہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو لیکن اس میں بھی حکومت کے حصول کی قدرتی خواہش ہوتی ہے۔ اسی خواہش پر حکومتیں قائم ہوتی ہیں اور مجتمع وجود میں آتا ہے۔ یہی خواہش قبیلہ کا دفاع کرتی ہے اور اسے فتح اور جنگ پر آمادہ کرتی ہے۔ ابن خلدون قبائل کی اسی خواہش یا خاصہ کو "عصبیت" کا نام دیتا ہے۔ تاریخ عرب و بربر نے ابن خلدون پر عصبیت کی اہمیت کو واضح کر دیا۔ اور ان کے مطالعہ سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مجتمع سیاسی کی قوت کا اصلی ذریعہ عصبیت ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی فطرت

میں اعزاء واقربا کی محبت و دیعت کی ہے۔ اسی محبت و شفقت کے ذریعہ باہمی تعاون حاصل ہوتا ہے۔ ابن خلدون نے قرآن مجید سے عصبیت کی اہمیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے وہ ونحن عصبة کے معنی یہ لیتا ہے کہ جس شخص کے عصبہ موجود ہوں ان پر کوئی ظلم و زیادتی نہیں کر سکتا ہے۔

ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ اہل بادیہ میں عصبیت زیادہ پائی جاتی ہے کیونکہ اسی کے ذریعہ سے بدوی قبائل بیرونی حملوں سے اپنی مدافعت کرتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شہری آبادی میں فتنہ و فساد روکنے کے لیے حکام ہوتے ہیں جو داخلی بدامنی سے مجتمع کو محفوظ رکھتے ہیں اور بیرونی حملوں کے لیے فوج، شہر پناہ، فصیل ہوتی ہے۔ البتہ اہل بادیہ کے لیے داخلی فسادات کی روک تمام قبیلے کے سربرآوردہ افراد کرتے ہیں۔ لیکن بیرونی حملوں کا مقابلہ اس قبیلے کے سرفروش نوجوان ہی کرتے ہیں۔ اور کامیاب مقابلہ کے لیے ان نوجوانوں میں عصبیت کی موجودگی لازمی ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک عصبیت نسب و رشتہ کے علاوہ دین کے ذریعہ بھی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن دینی عصبیت قبائلی اور نسبی عصبیت کے مقابلہ میں زیادہ موثر ثابت ہوتی ہے۔ ابن خلدون تاریخ عالم سے مثالیں دے کر واضح کرتا ہے کہ جو اقوام لادینیت میں مبتلا ہوتی ہیں وہ ان قوموں کے مقابلے میں میدان سے بھاگ نکلتی ہیں جن میں مذہبی جوش پایا جاتا ہے۔ قرون اولیٰ میں اسلامی فتوحات کا سب سے بڑا سبب یہ تھا کہ مسلمانوں میں دونوں قسم کی عصبیتیں جمع ہو گئی تھیں۔ جن کی وجہ سے قیصر و کسریٰ کی حکومتیں خس و خاشاک کی طرح بہہ گئیں۔

شہر کا قیام

سیاست و تمدن میں زبردست تعلق ہے۔ جس قدر عصبیت قوی ہوتی ہے عیش پرستانہ زندگی بسر کرنے کی خواہش بھی اتنی ہی شدید ہوتی ہے۔ جب انسانی بنیادی ضروریات پوری ہو جاتی ہیں تو انسان کے دل میں سامان تعیش کی فراہمی کی خواہش موجزن ہو جاتی ہے۔ اس طرح انسان محض کھیتی باڑی کرنے یا مویشیوں کے پالنے سے ایک قدم اور آگے بڑھاتا ہے وہ صنعت و حرفت کو اپنا ذریعہ معاش بناتا ہے جس کے ذریعے سے عمدہ کھانا، آرام دہ اور خوش نما مکانات، بھڑکیلے اور خوبصورت لباس اسے میسر آجاتے ہیں۔ اور اس طرح شہر وجود میں آتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سلطنت کا وجود شہروں کے قیام سے مقدم ہے۔ وہ اس کے دو سبب بتلاتا ہے۔ اول اس لیے کہ سلطنت کا قیام ایک طویل جنگ کا نتیجہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ ایک قوم دوسری کو زیر کر لیتی ہے چنانچہ فاتح قوم صبر آزما جنگ کے بعد آرام کرنے کی ضرورت محسوس کرتی ہے اور اس طرح بدوی زندگی کی جگہ حضری زندگی لے لیتی ہے۔ سلطنت کے بعد شہر کے معرض وجود میں آنے کا دوسرا سبب یہ ہے کہ شہر آباد کرنے کے لیے بہت سامان اور بے شمار مزدوروں کی ضرورت ہوتی ہے جنہیں صرف بادشاہ ہی حاصل کر سکتا ہے

اسی لیے سلطنت کے قیام سے پہلے شہر کا وجود ممکن نہیں۔

شہروں کے آباد ہونے کی شرائط سے بھی ابن خلدون بحث کرتا ہے اس کے نزدیک سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ شہر کے دفاع کا خاص خیال رکھا جائے بلکہ جگہ کے انتخاب ہی میں اس کی دفاعی حیثیت مدِنظر ہو۔ اور پھر شہر کے لیے بیرونی حملوں سے بچاؤ کے لیے فصیل ضروری ہے۔ دوسری شرط وہ صحت کو قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک صحت کے لیے صاف ہوا اور صاف پانی ضروری چیزیں ہیں۔ باشندوں کی خوش حالی کا خیال رکھنے پر بھی وہ بہت زور دیتا ہے اور اس کے نزدیک یہ تیسری شرط ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ چراگاہیں اور زرعی زمین شہر کے چاروں طرف ہونی چاہیئے۔ پھر شہر کے قریب جنگل بھی ہو تاکہ ایندھن وغیرہ بآسانی دستیاب ہو سکے۔ اور سمندر بھی نزدیک ہو تاکہ تجارتی مال بحری راستہ سے آجا سکے۔

ابن خلدون کی رائے میں عمرانی ارتقار کے لیے جس قدر حضری زندگی اہم ہے اتنی ہی بدوی زندگی بھی اہمیت رکھتی ہے کیونکہ بداوت حضارت کی ابتدائی شکل ہے۔ عیش و آرام کی زندگی کی خواہش اور اقتصادی بالادستی کی تمنا دوسروں کو مغلوب کرنے پر آمادہ کرتی ہے جو بغیر عصبیت کے حاصل نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے کہ عصبیت بدویانہ طرز بود و باش میں شدید ہوتی ہے۔

ابن خلدون تمدّن اور سیاست کے باہمی تعلق کی مزید وضاحت کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ سیاست تمدّن کو متاثر کرتی ہے اور تمدّن سیاست پر اثر انداز ہوتا ہے۔ تمدنی ترقی کا انحصار حکومت کی برتری پر ہے حکومت میں رعایا کے تحفظ کی قوت ہو اور انہیں یہ یقین دلا سکے کہ ان کی محنت کا معاوضہ انہیں ضرور ملے گا۔ حکومت کو عادل بھی ہونا چاہیئے تاکہ عوام حوصلہ افزائی کے علاوہ اپنی محنت کے ثمرہ سے بھی متمتع ہو سکیں۔ حکومت کا فیاض و سخی ہونا بھی ضروری ہے تاکہ لین دین اور تجارت کو فروغ حاصل ہو جس کے ذریعہ صنعت و حرفت ترقی حاصل کر سکے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ تمدنی ترقی سے حکومت کی دولت میں اضافہ ہوتا ہے اور پھر یہ دولت تمدن کی رفتارِ ترقی کو تیز تر کر دیتی ہے۔ اس کے علاوہ سلطنت کی عمر پر تمدّنی ترقی کا انحصار ہے وہ کہتا ہے کہ حکومت کی عمر جس قدر زیادہ ہو گی اتنا ہی تمدّن بڑھے گا کیونکہ سلطنت کے زوال کا اثر تمدن پر بہت خراب ہوتا ہے۔

حکومت کی قسمیں

بادشاہ کی قوت کا دار و مدار عصبیت پر ہوتا ہے۔ عصبیت ہی کے ذریعے وہ بیرونی حملوں کی روک تھام اور سرحدات کی حفاظت کرتا ہے۔ اسی لیے ابن خلدون کے نزدیک بادشاہ میں عصبیت کا ملکہ ہونا اشد ضروری ہے۔ وہ عصبیت کاملہ سے ایسی عصبیت مراد لیتا ہے جو کسی سے مغلوب نہ ہو۔ لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا

ہے کہ بادشاہ کی عصبیت سے بھی زیادہ عصبیت کا مالک پیدا ہوجاتا ہے جس کا لازمی نتیجہ فتنہ و فسادات کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ اور چونکہ بادشاہ کی عصبیت ان فتنہ و فسادات پر غالب نہیں آسکتی اس لیے دو طرح کے نظام ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ایک نظام تو خالص دنیاوی اصول پر قائم ہوتا ہے اور دوسرے کی بنیاد شرع اور دین پر رکھی جاتی ہے۔ اوّل الذکر نظام ایسے قوانین پر قائم ہوتا ہے جو مسلّم ہوتے ہیں ان کے وضع کرنے والے قوم کے سربرآوردہ افراد ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے قوانین صرف اسی وقت تک واجب التعمیل ہوتے ہیں جب تک ان کے وضع کرنے والے کا احترام عوام کے دلوں میں موجود رہتا ہے۔ لیکن جونہی واضعین قانون احترام کھو بیٹھتے ہیں نظم و نسق درہم برہم ہوجاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو ابن خلدون سیاستِ عقلی کا نام دیتا ہے جسے ہم ملوکیت کہہ سکتے ہیں۔ ابن خلدون کے نزدیک سیاستِ عقلی ہی طبعی حکومت ہے کیونکہ یہ حکومت کی پہلی شکل ہے۔ اس طرزِ حکومت میں سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ سربراہِ مملکت یا سلطان رعایا کو دوسروں کے مظالم سے محفوظ رکھتا ہے لیکن بادشاہ کے مظالم سے انہیں کوئی بچانے والا نہیں ہوتا۔ اس طرزِ حکومت میں دستورِ مملکت چونکہ انسان ہی کا وضع کردہ ہوتا ہے اس لیے اس میں حکمراں طبقہ آئے دن من مانی تبدیلیاں کرتا رہتا ہے۔ تاہم بادشاہ کے لیے عدل و انصاف، فیاضی اور رحم و شفقت ضروری اوصاف ہیں۔ اگر یہ نہ ہوں تو ایک طرف نظامِ حکومت درہم برہم ہوجائے اور دوسری طرف تمدنی ترقی رک کر رہ جائے۔ اس سلسلے میں ابن خلدون ایک جدید نظریہ پیش کرتا ہے اس کا کہنا ہے کہ جو لوگ ذہین اور چالاک ہوتے ہیں اور ان میں دور اندیشی اور دور بینی کی صفات کی زیادتی ہوتی ہے ان میں رحم و شفقت کا فقدان ہوتا ہے۔ ایسے لوگ اگر بادشاہ ہوجاتے ہیں تو بر بنائے احتیاط اور تدبیرِ مملکت عوام کی وفاشعاری کو بھی مشکوک نگاہوں سے دیکھنے لگتے ہیں۔ اور خیالی بغاوت کی پیش بندی کے طور پر وفاکیش افراد کو بھی مظالم کا شکار بنا ڈالتے ہیں۔ ان کی غیر معمولی احتیاط رعایا کے ساتھ نرمی اور رحمدلی کا سلوک کرنے کی بجائے ظلم و ستم پر آمادہ کر دیتی ہے۔ اس نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے ابن خلدون حدیث اور آثار صحابہ سے استدلال کرتا ہے۔ غرضیکہ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کی غباوت جتنی خطرناک و مضر ہے اتنی ہی اس کی ضرورت سے زیادہ ذہانت بھی نقصان رساں ہے۔

خلافت

دوسرا نظام بجائے دنیوی اور سیاسی بنیادوں پر استوار ہونے کے دینی اوامر و نواہی پر قائم ہوتا ہے اس لیے زیادہ سود مند ہے کیونکہ ایسے نظام میں دنیاوی اور مادی مفادات کے ساتھ ساتھ اُخروی سعادت بھی مطلوب و مقصود ہوتی ہے۔ بلکہ اُخروی مصالح پر نسبتاً زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اس طرزِ حکومت کو وہ سیاستِ دینی یا خلافت کہتا ہے۔

خلافت کے سلسلے میں ابن خلدون خلیفہ اور خلافت کے مرادی معنی سے بحث کرتا ہے۔ خلیفہ نائب ہوتا ہے لیکن سوال ہے کہ کس کا نائب۔ ایک طبقہ انی جاعلٌ فی الارض خلیفۃ اور اسی مضمون کی دوسری آیات قرآنی سے ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ زمین پر اللہ کا نائب ہوتا ہے۔ لیکن ابن خلدون اس نظریہ کے تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ، اللہ کا نہیں بلکہ اس کے رسول کا نائب ہوا کرتا ہے وہ دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ عنانِ خلافت کو سنبھالنے کے ساتھ ہی کچھ لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کو خلیفۃ اللہ کہنا شروع کر دیا۔ آپ نے انہیں ایسا کہنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا کہ میں خلیفۃ اللہ نہیں ہوں بلکہ خلیفۃ الرسول ہوں۔ اس نقلی دلیل پر ابن خلدون نے عقلی دلیل کا بھی اضافہ کیا ہے کہ نیابت ہمیشہ ایسے شخص کی جاتی ہے جو حاضر و موجود نہ ہو اور خداوند تعالیٰ کے موجود ہونے سے کون انکار کر سکتا ہے۔

اس کے بعد ابن خلدون وجوبِ خلافت سے بحث کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جہاں تک نفسِ وجوب کا تعلق ہے معتزلہ کے ایک طبقے اور چند خوارج کو چھوڑ کر اُمتِ مسلمہ کا اس پر اجماع ہے یہی وجہ ہے کہ وصال النبی صلعم کے بعد انتخابِ جانشین کو آپؐ کی تجہیز و تکفین پر بھی ترجیح دی گئی۔ یہی رویہ تابعین اور تبع تابعین کا رہا کہ انہوں نے کبھی خلافت کی طرف سے غفلت نہیں برتی۔ علمائے اُمت البتہ اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ وجوبِ خلافت کس طرح ثابت ہوتا ہے۔ آیا قیاس و عقل سے یا شرع و نص سے۔ علماء کا ایک طبقہ اس امر کا مدعی ہے کہ وجوبِ خلافت عقلی دلائل سے ثابت ہے کیونکہ خلیفہ نہ ہو تو انسانی خواہشات اختلافات کا سبب بنیں اور نوعِ انسانی کی ہلاکت کا باعث ہوں۔ لیکن ابن خلدون اس نظریہ کا حامی نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسانی خواہشات کی وجہ سے جو فسادات رونما ہوتے ہیں ان پر قابو پانے کے لیے ملوکیت بھی اتنی ہی موثر ہے جتنی خلافت ہے۔ قیامِ امن کے لیے ضروری نہیں کہ شرع ہی کی رو سے کوئی حاکم مقرر کیا جائے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ظلم و تعدی سے باز رکھنے کے لیے سرے ہی سے کسی حکمراں کی ضرورت نہ پڑے بلکہ لوگ اپنے تجربات سے یہ محسوس کر لیں کہ دوسرے پر ظلم کرنا اپنی ہلاکت کو دعوت دینا ہے، اور ظلم سے باز رہیں۔ اس بنا پر ابن خلدون کا دعویٰ ہے کہ خلافت عقلاً واجب نہیں بلکہ اس کا وجوب شرعاً ثابت ہے۔

ابن خلدون ان لوگوں سے بھی اختلاف کرتا ہے جو خلافت کو مطلوب بالذات نہیں کہتے بلکہ اسے قیامِ عدل اور نفاذِ احکاماتِ شرعیہ کا ذریعہ خیال کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کا دعویٰ ہے کہ اگر لوگ عدل و انصاف کے پابند ہوں اور شرعی احکامات کی خلاف ورزی نہ کریں تو خلافت کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اس نظریہ کے حامی وہ معتزلہ اور خوارج ہیں جو وجوبِ خلافت کے قائل نہیں ہیں۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلافت مقصود بالذات ہے۔ عہدِ صحابہ اور قرونِ اولیٰ سے بڑھ کر عدل و انصاف کا چرچا اور شرعی امور کی پابندی اور کسی

زمانہ میں نہیں ہو سکتی اس کے باوجود خلافت کی ضرورت کو انہوں نے محسوس کیا اور اس کے قائم کرنے میں کبھی تغافل نہیں برتا۔

انتخاب خلیفہ کے طریقہ پر بھی ابن خلدون نے اظہار خیال کیا ہے۔ وہ اس انتخاب میں عوام کو رائے دینے کا حق نہیں دیتا۔ اس کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے انتخاب میں صرف ارباب حل وعقد ہی حصہ لے سکتے ہیں عوام پر خلیفہ کے احکام کی پیروی فرض ہے انہیں خلیفہ کے تقرر سے کوئی سروکار نہ ہونا چاہیئے۔

ولی عہدی کے متعلق ابن خلدون واضح خیالات رکھتا ہے۔ وہ امام و خلیفہ کو امت کا ولی اور امین کہتا ہے اس لیے وہ جس طرح اپنی زندگی میں معتمد علیہ ہے بعینہ مرنے کے بعد بھی اس پر اعتماد باقی رہتا ہے۔ اس لیے وہ خلیفہ کو اپنا جانشین نامزد کرنے کا حق دیتا ہے اور حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو اور حضرت عمرؓ نے عشرہ مبشرہ میں سے چھ صحابہؓ کی ایک جماعت کو اپنا جانشین بنایا تھا وہ بطور دلیل پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دونوں موقعوں پر بڑے بڑے صحابہؓ موجود تھے انہوں نے ان نامزدگیوں پر نہ صرف کوئی اعتراض نہیں کیا بلکہ ان کے نامزد کردہ لوگوں کی اتباع کی۔ پھر جب خلفاء نے اپنے بھائی بیٹوں کو نامزد کرنا شروع کر دیا تو لوگوں نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ایسا کر کے خلفائے اربعہ کی سُنّت کی خلاف ورزی کی گئی ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلفائے راشدینؓ کے مبارک عہد میں وازع اصل دین تھا اس لیے ولیعہدمیں دینی تجسر کافی سمجھا جاتا تھا۔ جس شخص میں خلیفہ دینی صلاحیت پاتا اسے اپنا جانشین نامزد کر دیتا تھا خواہ وہ کسی بھی قبیلے سے تعلق رکھتا ہو۔ لیکن امیر معاویہؓ کے عہد میں دینی حالت میں ضعف پیدا ہو گیا اور دین کی جگہ قبائلی عصبیت نے لے لی۔ اس لیے ولیعہد میں اس کی دینی لیاقت کی طرف کم اور اس کی عصبیت کی طرف زیادہ توجہ دی جانے لگی۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو وحدت اسلامی پارہ پارہ ہو جاتی۔ اپنے اس دعویٰ کی دلیل میں ابن خلدون مامون الرشید کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ اس نے امام علی رضا کو اپنا جانشین نامزد کر دیا تھا اس کے نتیجہ میں عباسیوں نے مامون کی بیعت فسخ کر دی اور اس کے چچا ابراہیم کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ اگر مامون تدبر سے کام نہ لیتا تو خلافت عباسیہ ختم ہو گئی ہوتی۔

ابن خلدون کے سوا دیگر مسلم مفکرین اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ خلیفہ اپنا جانشین نامزد کر سکتا ہے بشرطیکہ نامزد کردہ شخص اس کا قریبی عزیز نہ ہو لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ اگر مصلحت وقت کا تقاضا ہو کہ بیٹے ہی کو ولیعہد بنایا جائے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ کیا جائے تو ملت کا شیرازہ منتشر ہو جائے۔ ابن خلدون امیر معاویہؓ کے یزید کو اپنا جانشین نامزد کر دینے پر بھی مہر جواز ثبت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ معاویہؓ ایسا نہ کرتے تو انہیں اپنے قبیلے بنی امیہ کی مخالفت مول لینی پڑتی۔ بیٹے یا بھائی کو نامزد کرنے کا طریقہ خلفائے اُمیہ

عباسیہ میں عام تھا اور ایسے خلفاء نے بھی یہی رویہ اختیار کیا جن کی عدالت میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

حکمراں کے اوصاف

خلیفہ کے اوصاف سے بھی ابن خلدون سیر حاصل بحث کرتا ہے۔ اس کے نزدیک خلیفہ میں چار صفتوں کا پایا جانا اشد ضروری ہے (۱) علم (۲) عدالت (۳) کفایت (۴) اعضاء وحواس کی سلامتی۔

علم کے سلسلے میں وہ ماوردی کا ہمنوا ہے۔ ابن خلدون نے بھی خلیفہ کے علم کا معیار اجتہاد واستنباط قرار دیا ہے۔ وہ امام غزالی سے اس امر میں اختلاف کرتا ہے جو خلیفہ میں مجتہدانہ صلاحیت کو ضروری نہیں سمجھتے۔ ابن خلدون خلیفہ کے دامن کو تقلید کے داغ سے پاک دیکھنا چاہتا ہے۔ اس کے نزدیک تقلید ایک بڑا عیب ہے۔

عدالت سے مراد خلیفہ کی عملی اور نظری زندگی کا اسلامی اصول کے مطابق ہونا ہے۔ ابن خلدون نہ تو خلیفہ کو غیر شرعی کاموں میں مشغول رہنے کی اجازت دیتا ہے اور نہ ہی اس کے خیالات واعتقادات میں بدعت کے راہ پا لینے کو برداشت کرنے کے لیے تیار نظر آتا ہے۔

کفایت سے ابن خلدون کی مراد خلیفہ کا ایسی مادی اور روحانی قوتوں کا مالک ہونا ہے جو عوام کو اس کی عزت کرنے پر آمادہ کریں۔ خلیفہ کا شجاع اور دلیر ہونا ضروری ہے تاکہ سرحدات کی حفاظت کے ساتھ ساتھ اقامت حدود پر قدرت رکھے۔ جنگ میں وہ نہ صرف حصہ لے سکے بلکہ فنون جنگ میں مہارت تامہ بھی رکھتا ہو۔ سیاست کا ماہر ہو۔ سیاست دانوں کی بڑی سے بڑی چال کو بھانپ لے اور اس کی کاٹ کر سکے۔ ابن خلدون نے کفایت کی اہمیت پر بہت زیادہ زور بیان صرف کیا ہے۔ وہ خلیفہ کے فرائض میں تین چیزوں کو بہت اہم سمجھتا ہے اوّل حمایتِ دین، دوم اقامتِ حدود اور سوم تدبیر مصالح۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر کفایت کے لحاظ سے خلیفہ میں خامی ہے تو وہ اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کر سکتا۔

خلیفہ کے سلامتی حواس واعضاء کو بھی ابن خلدون ایک ضروری وصف قرار دیتا ہے۔ اگر اس قسم کا کوئی نقص خلیفہ میں ہوگا تو وہ اپنے فرائض منصبی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتا۔

ماوردی اور دیگر مسلم مفکرین نے امام کے اوصاف کی فہرست میں ایک وصف کا اور اضافہ کیا ہے وہ ہے خلیفہ کا قبیلۂ قریش سے ہونا۔ رسول اللہ صلعم کے وصال کے فوراً بعد ثقیفہ بنو ساعدہ میں آپؐ کے جانشین کا مسئلہ زیر بحث آیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے مدنی دعویداروں کو رسول اللہ صلعم کا یہ ارشاد یاد دلا کر خاموش کر دیا کہ الائمۃ من قریش (امام قریش کے قبیلہ سے ہوا کریں گے)۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلیفہ کے ذمہ دوہری خدمات ہیں ایک دینی احکامات کا نفاذ اور دوسری مصالح عامہ کا تحفظ۔ ظاہر ہے خلیفہ کا دونوں خدمات کو بالشان

فرائض سے عہدہ برا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اسے ان فرائض کی انجام دہی کے لیے دوسروں کی مدد درکار ہوتی ہے اس طرح دوسروں کی امداد حاصل کرنے کے لیے عصبیت ضروری ہے۔ قرونِ اولیٰ میں قریشی قبائل ہی عصبیتِ کاملہ کے مالک تھے اور اسی عصبیت کے بل بوتے پر وہ عرب اور غیر عرب دونوں کو اپنا مطیع و منقاد بنا سکتے تھے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ قرآنِ کریم اور احادیث نبوی میں بارہا اس امر کی وضاحت کی گئی ہے کہ اسلام تمام قوموں میں مساوات قائم کرنے کے آیا ہے۔ ظاہر ہے کہ خلافت کو کسی ایک خاندان کے ساتھ مخصوص کر دینا مساوات کے منافی ہے۔

ابن خلدون نے اس امر کی طرف کوئی واضح اشارہ نہیں کیا کہ خلیفہ میں اگر ان اوصاف میں سے کوئی وصف نہ پایا جائے تو کیا اُمت اسے معزول کر سکتی ہے۔ غالباً ڈاکٹر طٰہٰ حسین کا قیاس صحیح ہے کہ ابن خلدون کی رائے اس مسئلہ میں یہ ہوگی کہ اگر خلیفہ عصبیت کے ذریعہ دوسروں کی حمایت اور تائید حاصل کر سکتا ہے تو عوام کا خلیفہ کی برطرفی کے لیے تشدد کا اختیار کرنا قرینِ مصلحت نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو مہلک نتائج برآمد ہوں گے۔

ابن خلدون غالباً پہلا مفکر ہے جس نے ایک ہی وقت میں دو یا دو سے زائد خلفاء کے وجود کو جائز قرار دیا ہے۔ اس سے پہلے تمام مفکرین اس بات کے معتقد تھے کہ پوری مملکتِ اسلامیہ ایک ہی خلیفہ کے زیر فرمان ہونی چاہیئے۔ اور جو شخص خلیفہ کے خلاف علم بغاوت بلند کر کے کسی حصہ میں خود مختاری کا اعلان کرے اسے باغی سمجھنا چاہیئے۔ لیکن ابن خلدون کہتا ہے کہ حکومت کی فوجی طاقت اور رقبۂ مملکت میں خاص تعلق ہے۔ سلطنت وسیع ہو اور حکومت کمزور تو ظاہر ہے کہ قیامِ امن ناممکن ہو گا۔ اس لیے ہر علاقہ اپنی مدافعت کرنے اور نظام قائم رکھنے کا ذمہ دار ہو جاتا ہے۔ وہ مثال کے طور پر خلفائے عباسیہ کو پیش کرتا ہے کہ ان کی حکومت کا رقبہ ان کی فوجی طاقت کے مقابلہ میں زیادہ وسیع تھا اسی لیے اسپین میں ایک ایسی قومی حکومت کا قیام ضروری ہو گیا جو فرنگیوں کے حملوں کو روک سکے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ خلافت جلد ہی ملوکیت کی طرف عود کر آتی ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ خلافت اسی وقت تک قائم رہ سکتی ہے جب تک لوگوں کے دلوں میں دین کا احترام باقی رہے لیکن یہ احترام ہمیشہ نہیں رہتا۔ تمدن بدویانہ سادگی میں تغیر پیدا کر دیتا ہے اور فطری جذبات دوبارہ بیدار ہو جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں ضرورت ایسے بادشاہ کی لاحق ہوتی ہے جو برائی کا انسداد جرائم کے مطابق سزائیں دے کر کر سکے۔ اس طرح خلافت کی جگہ ملوکیت پھر جگہ حاصل کر لیتی ہے۔

ابن خلدون اگرچہ خلافت کے فوائد بیان کرنے میں رطب اللسان ہے۔ وہ انسان کی دینی اور اُخروی فوز و فلاح خلافت ہی میں دیکھتا ہے لیکن اس حقیقت سے ناآشنا نہیں ہے کہ رسول اللہ صلعم کی وفات کے بعد خلافت

ایک چوتھائی صدی سے کچھ ہی زائد چل سکی تھی اسی لیے وہ ملوکیت کے تسلیم کرنے کی حمایت کرتا ہے اس کے باوجود مثالی حکومت یعنی خلافت کے لیے کوشاں رہنے کا مشورہ بھی دیتا ہے اور تاکید کرتا ہے کہ خلافت کی محبت ہرگز دل سے نہ نکلنے پائے۔ ملوکیت کو حق و انصاف کی راہ پر چلانے کے لیے اس نے شرعی قوانین کے بالمقابل قوانین سیاست بھی بیان کیے ہیں۔ یعنی ایسے قوانین جو سلطان اور رعایا کے باہمی تعلقات کی نوعیت کو متعین کرتے ہیں، نظم و نسق کے قواعد کی وضاحت کرتے ہیں نیز سلطان کو خود غرضی اور مفاد پرستی سے باز رکھتے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر ایسے قوانین موجود نہ ہوں تو سلطان رعایا پر ایسے بار ڈال سکتا ہے جو اس کی قوتِ برداشت سے باہر ہوں اور بالآخر رعایا بغاوت کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ قوانین سیاست کے بغیر ابن خلدون کی رائے میں حکومت کے معاملات منظم اور اس کے اختیارات مکمل نہیں ہوتے۔ وہ عوام کو بھی مشورہ دیتا ہے کہ جب تک بادشاہ عادل و منصف، مہربان و نرم خو ہو ان کو چاہیئے کہ اس کے اقتدار کو تسلیم کریں اور اس پر دین کے خلاف بغاوت کا الزام نہ دھریں۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

ابن خلدون نے بادشاہ اور رعایا کے تعلقات سے بھی مفصل بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم عمرانی ترقی کے لیے سب سے بڑا روڑا ہے اور مملکت کی بہبودی کا انحصار راعی اور رعایا کے عمدہ تعلقات پر ہے۔ اس کے نزدیک بادشاہ کے بنیادی فرائض میں سے ایک فرض یہ ہے کہ رعایا کے مفاد کو مدِنظر رکھے کیونکہ عادلانہ نظم و نسق رعایا کے لیے نہایت مفید ثابت ہوتا ہے۔ انتظامات کی بنیاد ظلم و ستم پر رکھی گئی ہو تو رعایا کی تباہی یقینی ہو جاتی ہے۔ رعایا کے ساتھ نرمی کا سلوک اور اسے حملوں سے بچانا عمدہ حکومت کی نشانیاں ہیں۔ وہ حکومت پر رعایا کے خورد و نوش اور دیگر بنیادی ضروریات کی فراہمی کا فرض بھی عائد کرتا ہے۔ نیز سعی و کوشش کے دروازے ہر ایک کے لیے مساوی طور پر کھلے رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔

ابن خلدون کے نزدیک ظلم کا دائرہ نہایت وسیع ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ظلم صرف یہ نہیں ہے کہ کسی کا مال بغیر معاوضہ کے چھین لیا جائے بلکہ یہ بھی ظلم ہے کہ کسی سے بغیر استحقاق کسی کام کے کرنے کا مطالبہ کیا جائے یا اس سے ایسی خدمت لی جائے جو شرع کی رو سے اس پر فرض نہ ہو۔ اگر بادشاہ ایسے حالات پیدا کر دے جن کے تحت لوگ اپنی چیزیں اونے پونے بیچنے پر مجبور ہو جائیں تو یہ بھی ظلم ہے۔ اور حاکم اگر خدمات کا پورا معاوضہ نہ دے یا بیگار لے تو بھی وہ ظالم ہے۔

ابن خلدون یہ بھی کہتا ہے کہ تمدنی زندگی میں مستبد بادشاہ کے وضع کردہ قوانین کی پابندی حتمی ہوتی ہے رعایا ان قوانین کو محض خوف کی وجہ سے قبول کر لیتی ہے فی الحقیقت اپنا فرض سمجھ کر قبول نہیں کرتی ہے

لازمی نتیجہ حکومت اور رعایا میں بداعتمادی کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔

حکومت کے مدارج

ابن خلدون کے نزدیک افراد کی طرح حکومتوں کی بھی طبعی عمریں ہوتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ حکومتیں بالعموم تین پشت سے تجاوز نہیں کرتیں۔ وہ ہر پشت کو جیل کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے جو چالیس سال کا ہوتا ہے۔ پہلی پشت میں بدویانہ خصوصیات کا غلبہ ہوتا ہے، قوت اور جفاکشی ان میں اہم خصوصیات ہیں۔ عصبیت کی شہرت ہوتی ہے جس کے آگے لوگ سر تسلیم خم کر دیتے ہیں۔ اس دور میں کاروبار حکومت باہمی رائے اور مشورے سے انجام پاتا ہے۔ جدید اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جمہوریت کے اصول کی پابندی کی جاتی ہے جسے ابن خلدون "اشتراک فی المجد" کہتا ہے۔ دوسری نسل میں حالات بدل جاتے ہیں۔ بدوی طرز زندگی کی جگہ حضری طریقۂ حیات لے لیتی ہے۔ لوگ جفاکشی سے کنارہ کشی اختیار کرنے لگتے ہیں اور محنت پر آرام و آسائش کو ترجیح دینا شروع کر دیتے ہیں۔ اس دور میں عصبیت کو بھی ٹھیس پہنچ جاتی ہے۔ تیسری نسل میں بدویانہ زندگی بھولی بسری بات بن جاتی ہے اور آرام کوشی اور سہل انگاری عروج پر جا پہنچتی ہے۔ عصبیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ دفاع کی طرف کوئی توجہ نہیں دی جاتی۔ چوتھی پشت میں کوئی دوسری قوم اس کا ٹمٹماتا ہوا چراغ ہمیشہ کے لیے گل کر دیتی ہے۔

یہ چار پشتیں اقتدار اور غلبہ کے لحاظ سے پانچ مدارج سے گزرتی ہیں۔ پہلا دور فتح و کامرانی کا دور ہوتا ہے جس میں کمزور حکومت پر فتح حاصل کی جاتی ہے اور ملک اس سے چھین لیا جاتا ہے۔ اس دور میں حاکم نہایت قوت و اقتدار کا مالک ہوتا ہے۔ مفتوحہ علاقہ پر تسلط جمانے کی قوت اس میں ہوتی ہے تاہم وہ خود کو دوسروں سے بلند و بالا نہیں سمجھتا اور باہمی مشورہ سے امور سلطنت کو انجام دیتا ہے۔ دوسرے دور میں خود مختاری کا آغاز ہو جاتا ہے۔ جمہوریت کی جگہ شخصی حکومت قائم ہو جاتی ہے جسے ابن خلدون "انفراد فی المجد" کہتا ہے۔ حاکم خود مختار بن جاتا ہے اور دوسروں کو انتظامی امور میں دخل نہیں دینے دیتا۔ اس کے خاندان والے حکومت میں حصہ لینے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ ان کی کوشش کو ناکام بنا دیتا ہے۔ عصبیت میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ اس کمی کو پورا کرنے کے لیے بادشاہ روپیہ پانی کی طرح بہاتا ہے اور موالی کی حمایت حاصل کرتا ہے۔ اس طرح تنخواہ دار فوج وجود میں آ جاتی ہے۔ اور حکومت موروثی بن جاتی ہے۔ تیسرا دور سامان تعیش کی کثرت کا دور ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بادشاہ کی تمام تر کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسی چیز تعمیر کرے جو بطور یادگار باقی رہے اور مرنے کے بعد بھی دنیا میں اس کا نام چلے۔ تعمیرات کے باوجود اس دور میں اخراجات میں معتدبہ زیادتی نہیں ہوتی۔ فوجیوں کو ان کی تنخواہیں نہایت پابندی سے دی جاتی ہیں تاکہ دوست مطمئن ہو جائیں اور دشمن

مرعوب۔ چوتھے دور میں حکمران خود یادگاری عمارات نہیں بنواتا بلکہ اپنے پیشرو کے کارناموں ہی کو کافی سمجھتا ہے اور سکون و آرام کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا خواہشمند ہوتا ہے۔ پانچویں اور آخری دور میں اسراف اور فضول خرچی عام ہوجاتی ہے۔ حکمران نااہلوں پر زرپاشی کرکے شاہی خزانہ خالی کردیتا ہے اور اس کا ایک بڑا حصہ عیاشی میں لٹا دیتا ہے۔ ناہلوں کی قدر کے باعث نظم و نسق درہم برہم ہوجاتا ہے اور لائق اور قابل لوگ جنہوں نے پچھلے زمانے میں نمایاں خدمات انجام دی ہوتی ہیں بادشاہ کے اس رویہ سے بیزار ہوجاتے ہیں اور اسے چھوڑ کر چلے جاتے ہیں۔ فوج کا ایک بڑا حصہ بادشاہ کی فضول خرچی کے باعث تنخواہ نہ ملنے کی وجہ سے بد دل ہوکر ملازمت ترک کردیتا ہے۔ اس دور میں حکومت کمزور ہوجاتی ہے اور مختلف ناقابل علاج امراض میں مبتلا ہوکر دم توڑ دیتی ہے۔

اس طرح حکومت ابن خلدون کے نزدیک ایک ذی روح جسم کے مانند ہے جس میں قوتِ نامیہ ہے اور بڑھتے بڑھتے عروج پر پہنچ جاتی ہے اور پھر مائل بہ زوال ہوکر صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہے۔ ابن خلدون نے یہ نظریہ افریقی موحدین اور دیگر حکومتوں کے عروج و زوال کی تاریخ کے عمیق مطالعہ کے بعد قائم کیا ہے۔

معاشیات سے تعلق

ابن خلدون پہلا مسلم مفکر ہے جس نے سیاسیات میں معاشی مسائل کو اہمیت دی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ خود مختاری قبائلی عصبیت کو کمزور کرکے حاصل کرتا ہے جس کے ذریعہ سے اس نے حکومت حاصل کی ہوتی ہے۔ اس عصبیت کی کمی پوری کرنے کے لیے اسے فوج رکھنی پڑتی ہے جو اندرونی امن و امان قائم کرے اور بیرونی حملوں سے حکومت کو محفوظ رکھے۔ اس فوج کے مصارف کو پورا کرنے کے لیے اسے رعایا پر ٹیکس عائد کرنے پڑتے ہیں۔

ابن خلدون کا مقولہ ہے کہ سلطان اور مملکت دنیا کے سب سے بڑے بازار ہیں۔ اگر بادشاہ دولت جمع رکھتا ہے اور اسے خرچ نہیں کرتا یا اس کے پاس دولت کی قلت ہے تو اس کے دوستوں اور حامیوں کی تعداد بہت کم ہوگی۔ بادشاہ کے مصاحبین و ندما رہی فی الحقیقت بازار کے سب سے بڑے خریدار ہوتے ہیں اس لیے اگر بادشاہ کے مصاحبین کی تعداد کم ہوگی تو بازار بری طرح سے متاثر ہوگا۔ بلکہ ویران ہوجائے گا اور تیار شدہ سامان پر منافع بھی بہت کم ہوگا جس کا نتیجہ ٹیکس کی کمی کی صورت میں برآمد ہوگا۔ اور حکومت بہت جلد مفلس و قلاش ہوجائے گی۔ اس لیے ابن خلدون کی رائے ہے کہ دولت رعایا سے بادشاہ اور بادشاہ سے رعایا کے درمیان گردش کرتی رہنی چاہیئے۔ اگر بادشاہ دولت کو روکے رکھے اور اسے گردش نہ کرنے دے تو اس سے رعایا اور بادشاہ دونوں کو نقصان پہنچے گا۔ گویا کہ ابن خلدون کے نزدیک سلطنت اور رعایا کی خوشحالی کے لیے متوازن بجٹ ایک لازمی چیز ہے۔

ابتداء میں حکومت دینی ہو یا عقلی اس کے محاصل زیادہ نہیں ہوتے۔ اسلامی محاصل خراج، زکوٰۃ اور جزیہ

وغیرہ تک محدود ہیں۔ اور عقلی حکومت شروع میں نہایت سادہ طرز کی ہوتی ہے اس لیے اسے زیادہ محاصل وصول کرنے کی ضرورت لاحق نہیں ہوتی اور کم محاصل ہونے کی ایک وجہ مصلحت وقت کا تقاضا بھی ہے کیونکہ ابتدائی دور میں نرمی، عفو و کرم، مفادِ عامہ کا خیال لازمی چیزیں ہوتی ہیں۔ اگر ٹیکس کا بار زیادہ ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے عوام کی ناخوشنودی مول لینی پڑے۔ جب بدوی زندگی کی جگہ پر تکلف شہری زندگی لے لیتی ہے تو مصارف میں زبردست اضافہ ہو جاتا ہے جو اسی نسبت سے محاصل میں اضافہ کر دیتا ہے۔ جس قدر محصولات بڑھتے ہیں رعایا کی ہمتیں اتنی ہی پست ہوتی جاتی ہیں اور اس کے برعکس جب محصولات کم ہوتے ہیں تو لوگ اپنے کاموں میں دلچسپی لیتے ہیں۔ اس طرح سیاست اور اقتصادیات میں بہت گہرا تعلق ہے۔

معاشیات کے سلسلے میں ابن خلدون انسانوں کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ قدرت کی پیدا کردہ چیزوں سے فائدہ اٹھائیں۔ اس کا کہنا ہے کہ زمین اور زمین کے اوپر اور اندر کی چیزوں کو انسان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے وہ کسب معاش کے ذرائع سے بھی بحث کرتا ہے۔ بدویانہ زندگی میں یہ ذرائع بہت محدود ہوتے لیکن شہری زندگی ان ذرائع میں ایک طرف وسعت کے ساتھ ساتھ پیچیدگی بھی پیدا کر دیتی ہے۔ کیونکہ یہ ذرائع قدرتی ہونے کی بجائے مصنوعی بن جاتے ہیں۔ کسب معاش کا سب سے اہم اور اوّلیں ذریعہ زراعت ہے۔ ابن خلدون کا کہنا ہے کہ یہ پیشہ اس قدر قدیم ہے کہ اس کا وجود حضرت آدمؑ کے زمانے میں بھی ملتا ہے۔ کیونکہ اس کے سیکھنے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تکلیف بھی کم برداشت کرنی پڑتی ہے تاہم غذاؤں کی فراہمی کے علاوہ حکومت کی آمدنی کا سب سے بڑا ذریعہ زراعت ہی ہے کیونکہ ٹیکس کا زیادہ تر حصہ زرعی زمینوں اور ان کی پیداواروں سے حاصل ہوتا ہے۔ ان فوائد کو گنوانے کے بعد ابن خلدون نے زراعت کے نقصانات بھی بیان کیے ہیں۔ ان میں سب سے بڑا نقصان ذلت اور جنگی صلاحیتوں کا خاتمہ ہے۔ وہ اس سلسلے میں اس قول سے استدلال کرتا ہے جو رسول اللہ صلعم کی طرف منسوب ہے کہ "یہ ہل جس قوم کے گھر میں آیا اس میں لازمی طور پر ذلت آئی"۔

کسب معاش کا دوسرا ذریعہ تجارت ہے۔ کاشتکار جو غلہ پیدا کرتے ہیں ان کی نجی ضروریات سے بچ رہتا ہے تو وہ اپنی فاضل پیداوار کے بدلے ایسی چیزیں لیتے ہیں جو انہیں زراعت کے ذریعہ میسر نہیں آتیں۔ یہیں سے تجارت کا آغاز ہوتا ہے۔ تجارت کی پہلی شکل چیز کے بدلے چیز ہے اس کے بعد نقدی تجارت نے جنم لیا اور سکے ڈھالے گئے۔ اسلامی سکوں کی تاریخ ابن خلدون شرح و بسط کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ تجارت نے آگے چل کر ایک اور کروٹ لی اور اس نے ایک مستقل فن کا درجہ حاصل کر لیا۔ ابن خلدون ملکی اور غیر ملکی تجارتوں سے واقف معلوم ہوتا ہے اور بڑی تفصیل سے اظہار خیال کرتا ہے بلکہ اس کے اصول بھی بیان کرتا ہے۔ تجارت کا فروغ حکومت کی سرپرستی کے بغیر ناممکن الحصول ہے۔ حکومت کو اس امر کی ضمانت دینی چاہیئے کہ قرضدار تاجر کی رقم ادا کر دیں گے اور حکومت

بھی ناجائز طور پر ان کے مال پر قبضہ نہیں کرے گی۔ ابن خلدون تجارت کی وجہ سے پیدا ہونے والے نقصانات کا بھی ذکر کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ تجارت اخلاق پر برا اثر ڈالتی ہے۔ تاجر حریص اور چالباز بن جاتا ہے تاہم درشت مزاج تجارت کی وجہ سے نرمی کے عادی ضرور ہو جاتے ہیں۔ ابن خلدون ایجنٹ اور ایجنسی کے طریقے سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس نے اس طریقے کو سراہا ہے۔ کیونکہ اس کی وجہ سے تاجر کا کردار محفوظ رہتا ہے اور اس میں کج خلقی سرایت کرنے نہیں پاتی۔ وہ ذخیرہ اندوزی اور چور بازاری کی بھی بہت مخالفت کرتا ہے اس کا دعویٰ ہے کہ ان کی وجہ سے برکت ختم ہو جاتی ہے۔

کسب معاش کا تیسرا ذریعہ صنعت ہے۔ اگرچہ بنیادی صنعتیں بدویانہ زندگی میں بھی ہوتی ہیں لیکن تمدن نئی نئی صنعتیں پیدا کر دیتا ہے۔ اور لوگ بھی روزی کمانے کے لیے نئے نئے پیشے سوچتے ہیں۔ جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نت نئی صنعتیں وجود میں آتی ہیں۔

ابن خلدون نہ تو غلامی کو اور نہ ہی جنگ کو وسائل کسب معاش میں شمار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد پیدا ہوا ہے اور جب تک اس کی آزادی قائم نہیں رہتی اس وقت تک صحیح صحیح معنوں میں ترقی نہیں کر سکتا۔ وہ غلامی کے ذریعہ پیٹ پالنے کو خودداری کے منافی کہتا ہے۔

ابن خلدون کے سیاسی نظریات سے اس کی عظمت کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے مسلم اور غیر مسلم پیشرو مفکرین سے گوئے سبقت لے گیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے سیاسیات کو اخلاق، کلام اور فقہ سے جو اس زمانہ تک باہم مخلوط تھے بالکل الگ کر دیا اور اس کو ایک مستقل علم کی حیثیت دی۔ ماوردی کے سیاسی افکار پر تمام تر فقہ کا رنگ غالب ہے۔ فارابی کے نزدیک سیاسیات فلسفہ کی ایک شاخ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی۔ غزالی اس میں اور اخلاق میں کوئی فرق محسوس نہیں کرتے۔ ابن خلدون ہی پہلا مفکر ہے جس نے سیاسیات پر کسی اور علم کو غالب نہیں ہونے دیا۔

بشیر احمد ڈار

یونانی تصوّف

یونانی فکر کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ تصوّرات کا سب سے پہلے رواج تھریس یعنی مغربی ایشیا کے علاقہ سے شروع ہوا جس کا بانی ایک نیم تاریخی اور نیم افسانوی شخصیت آرفیس تھا جس کی تعلیم ساتویں یا چھٹی صدی قبل مسیح میں تمام یونان میں پھیلی۔ بعض مستند مؤرخین کی رائے ہے کہ تاریخ کے اس دور میں مغربی ایشیا کی دینی اور فکری تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا جس میں صوفیانہ تصوّرات و اعمال کی نمایاں جگہ ہے اور یہ نیا رجحان زیادہ تر سامی افکار اور کچھ زرتشتی عقائد کا نتیجہ تھا۔ فلسفیانہ افکار نے عقلیت پسند ذہنوں کو آبائی اور مروّجہ مذاہب و اقدار سے بدگمان کر دیا تھا اور ان کے قلب ایک زندگی بخش اور اطمینان دلانے والے نظامِ فکر کی تلاش میں تھے۔ اس عبوری دور کی بے اطمینانی اور مسلّمہ اخلاقی اقدار کے کھوکھلے پن سے لوگوں کے ذہن میں بدی اور شر اور اس سے پیدا شدہ احساسِ جرم و گناہ کو تیز تر اور گہرا کر دیا تھا۔ جب مسلّمہ نیکی کے تصوّرات و اعمال میں کوئی اچھائی اور نیکی نظر نہ آئے اور لوگ محسوس کرنے لگیں کہ یہ اعمال جن کو آج تک نیک کہا جاتا رہا ہے درحقیقت ہر قسم کی نیکی و خوبی سے عاری ہیں اور جو لوگ ان اعمال اور رسوم کو ادا کرنے پر مصر ہوں وہ محض ریاکاری اور دکھاوے کی زندگی بسر کر رہے ہوں تو ان حالات میں حساس اور حکیمانہ ذہن کے لوگوں میں ایک روحانی تڑپ کا پیدا ہونا یقینی ہے یہ تڑپ ایک طرف نیکی اور خیر کی پائدار اقدار کی تلاش میں نظر آتی ہے اور دوسری طرف شر و بدی کے جراثیم و اثرات سے محفوظ رہنے کے طریقوں کی نشاندہی میں منہمک نظر آتی ہے۔ یہی وہ ماحول تھا جس میں آرفیسی نظامِ فکر و عمل کی بنیاد پڑی اور اس کی قبولیت کا راز اس میں مضمر تھا کہ اس نے انسانوں کے اس وقت کے مطالبات کو پورا کرنے میں بڑی خوبی کا ثبوت دیا۔ اس میں ایک طرف اخلاقی اقدار کے نئے پیمانے بھی موجود تھے جن کی بنا پر ایک زاہدانہ طرزِ عمل اور طریقۂ زندگی پیدا ہوا تو دوسری طرف بعض صوفیانہ مشاغل بھی تھے جن پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے اصل یعنی خالقِ مطلق سے ربط اور تعلق بھی پیدا کر سکتا ہے۔ تصوف میں شروع سے دو اجزا شامل رہے ہیں اور یہی دونوں اجزا آرفیسی فکر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ انسان اور خدا کے درمیان تعلق کا ذاتی تجربہ و مشاہدہ اور انسانی روح کا خدا کے ساتھ اتحاد کے متعلق مختلف فکری توجیہات۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ آرفیس نے یونانی تاریخ میں پہلی دفعہ خانقاہیں قائم کیں جہاں لوگوں کو اس کے طریقہ کا

کے مطابق تعلیم دی جاتی تھی۔ ان خانقاہوں کی مثال عبادت گاہوں یا صومعوں کی سی تھی جو بعد میں صوفیانہ خانقاہوں میں تبدیل ہو گئیں۔ ان علاحدہ عبادت گاہوں کے قائم کرنے کا مقصد ناقدین کی نگاہ میں یہ تھا کہ وہ عام زُہانی تصورات و اعمال دین سے مختلف تھا اور ان کی بنیاد چند فلسفیانہ و فکری اصولوں پر تھی، جن کی ترویج اور جن کو عملی شکل دینے کے لیے علاحدہ نظام کی ضرورت محسوس کی گئی۔

آرفیس

آرفیس نے اپنے نظامِ فکر کی بنیاد چند تمثیلات پر رکھی جس کا بہترین نمونہ بعد میں عرفانی گروہ اور مانی کے ہاں ملتا ہے۔ ایک زمانہ تھا جب زیوس (ZEUS) خدائے اعظم کے ہاں ایک لڑکا ڈایونیس۔ زیگریوس پیدا ہوا۔ یہ ابھی چھوٹی عمر ہی کا تھا کہ ٹیٹنوں (TITANS) کے قبضہ میں آگیا جنہوں نے اس کو کھلونے اور شیشہ دیا اور اس کے بعد اسے قتل کر کے کھا گئے۔ لیکن کسی طرح اس کا دل محفوظ رہ گیا۔ اس کے باپ نے وہ دل کھالیا اور اس طرح وہ دیوتا پھر زندہ ہو گیا۔ اس پر دیوتائے اعظم زیوس نے بجلی کی ایک کڑک سے ٹیٹنز کو جلا ڈالا۔ ان کی خاکستر سے انسان پیدا ہوا۔ اس طرح انسان دو مختلف اور متضاد اجزا کا مرکب ہے۔ ایک نورانی (ڈایونیسس) اور دوسرا ظلماتی۔ یہ تمثیل یونانی فکر میں اس طرح رچ گئی کہ بعد میں افلاطون جیسا فلسفی بھی انسان کے متعلق یہی آرفیسی محاورہ یعنی "ٹیٹنی فطرت" استعمال کرتا ہے جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اس میں بدی اور شر کی طرف رجحان موجود ہے۔

اس تمثیل اور تصور سے جسم اور روح کا تضاد اس نظام فکر کا بنیادی اور مرکزی تصوّر قرار پایا۔ ایک حیثیت سے روح اور جسم کا اختلاف کیفیت کے لحاظ سے بہت قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا۔ زندگی میں بعض ایسے تجربات بھی آتے ہیں جن سے انسان روح کے علاحدہ وجود کا قائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً خواب کی واردات، آسیبی حالت جب کوئی دوسری روح کسی شخص کے جسم میں عارضی طور پر حلول کر جاتی ہے اور خود موت۔ ان تمام اور اس قسم کے اور دوسرے واقعات کی روشنی میں یہ عقیدہ عام طور پر قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا کہ انسانی روح جسم سے علیحدہ قائم رہتی اور رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ تصور کہ ان دونوں میں فطری طور پر تضاد موجود ہے یعنی روح ایک نورانی شے ہے اور جسم کا تعلق مادی دنیا سے ہونے کے باعث وہ ایک کثیف اور ظلماتی فطرت کا حامل ہے یہ تصور ڈایونیسس اور آرفیسی تصورات کے تحت رائج ہوا جب ان کے پیروؤں میں صوفیانہ جذب و مشاہدات کا ذوق پیدا ہوا۔ اس سے یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ اگر روح جسم کی بندشوں اور مادی حدود سے آزاد ہو جائے تو اس کی قوتوں میں بے اندازہ ترقی اور نشو و نما ہو گا۔ انسان ہمیشہ سے قوت کے حصول کا خواہشمند رہا ہے اور روحانی قوت اور غیبی طاقتوں پر حکمرانی کا جذبہ تو اور بھی کشش کا باعث رہا ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث آرفیسی نظام

میں روح کو جسم کی بندشوں سے آزاد کرانے کا تصور پیدا ہوا۔ جسم اور روح کا یہ تضاد اور اخلاقی اقدار کے لحاظ سے دونوں کا فرق ہی درحقیقت قدیم سے تصوف اور رہبانیت کا سنگِ بنیاد رہا ہے۔ اس کا دوسرا سبب احساس گناہ ہے جو جسم میں محبوس ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے اور جس سے نجات کا تصور عالم وجود میں آتا ہے۔ ان دونوں تصورات کی آمیزش سے آرفیسی خانقاہیں قائم ہوئیں اور زہد و تصوف کا رواج عام ہوا۔ حیوانی گوشت حتیٰ کہ انڈوں کے کھانے کی سخت ممانعت تھی۔ روزے رکھنے کے حکم پر سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام میں اخلاقی طور پر اباحت کا دروازہ کھلا تھا لیکن جدید تحقیقات سے یہی ثابت ہوا ہے کہ ان کے پیروؤں میں کم از کم ابتدائی دور میں اخلاقی بلندی اور زہد و ریاضت کی طرف رجحان تھا۔ لیکن جس طرح ہر اچھی تحریک اپنے ابتدائی دور کے بعد کچھ اپنی تصورات کے زیر اثر اور کچھ انسانی کمزوریوں کے باعث اپنی بلندی سے گر جاتی ہے اسی طرح آرفیسی نظام کا بھی حشر ہوا۔ چنانچہ افلاطون نے جمہوریت (باب دوم، ۳۶۴ ای) میں ان آرفیسی فقراء کا ذکر کیا ہے جو قریہ بہ قریہ اور شہر بہ شہر پھر کر بھیک مانگتے اور جنتر منتر، تعویذوں اور دعاؤں کے ذریعہ سادہ لوح لوگوں کے مال پر ڈاکہ ڈالتے تھے اور اس طرح انہیں گناہوں سے نجات اور مصیبتوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کا آسان طریقہ بتاتے تھے۔

کائنات کے متعلق ان کا نظریہ یہ تھا کہ ماہیت مطلقہ سے اشعاع کے مختلف سلسلوں کا صدور ہوا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور پھر ایک نئی کائنات تخلیق ہوتی ہے۔ انسانی روح نور ازلی کے چند بکھرے ہوئے اجزا ہیں جو گر پڑ کر اس زمین پر آ پہنچے ہیں۔ لیکن ماہیت مطلقہ کے اولین بروز (EMANATION) یعنی روح کلی سے ہم بہت دور واقع ہیں اور اس لیے ہماری مراجعت کا راستہ بھی اسی نسبت سے دور اور دشوار گزار ہے۔[1]

موت کے بعد کی زندگی کا تصور بھی ان کے ہاں موجود ہے۔ مرنے کے بعد ایک نیک اور پرہیزگار انسان کی روح ایک ہزار سال (یا یونانی شاعر پنڈار کی رو سے صرف آٹھ سال) تک عالم اسفل میں اپنا اجر پاتی ہے اور اسی طرح ایک بد آدمی کی روح اسی عرصے میں اپنی بدی کی سزا سے دوچار ہوتی ہے۔ اس کے بعد وہ کسی دوسرے جسم میں نمودار ہوتی ہے اور اس طرح زندگی اور موت کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اس دوامی اور دوری زندگی سے نجات صرف اس کو حاصل ہو سکتی ہے جو اس زندگی اور موت کے بعد کی زندگی میں نیکی کے اصولوں پر کاربند رہا ہے۔ جب کوئی شخص تین ایسی زندگیاں (تین اس زمین پر اور تین پاتال میں) گزار چکے تو وہ اس چکر سے مکمل اور آخری طور پر

---

[1] نو افلاطونی فلسفی پروکلس کی شرح جمہوریت افلاطون۔ دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد اول، صفحہ ۱۵۸ ب۔

نجات حاصل کر لیتا ہے اور تمام گناہوں اور آلائشوں سے پاک ہو کر جنّت میں داخل ہو جاتا ہے۔ جنوبی اطالیہ سے کچھ آرفیسی تختیاں دستیاب ہوئی ہیں جن سے چند رسوم کا پتہ چلتا ہے۔ دفن کرتے وقت آرفیسی لوگ میت کے ساتھ چند ہدایات رکھ دیتے تھے جن کی مدد سے وہ ابدی سکون حاصل کر سکے۔ ان تختیوں پر عالمِ اسفل کی مندرجہ ذیل تفصیلات درج ہیں۔ ایک طویل اور پریشان کن سفر کے بعد روح ایک ایسی سڑک پر گامزن ہوتی ہے جس کے دونوں طرف پانی کے چشمے ہوتے ہیں۔ بائیں ہاتھ کے چشموں کو چھوڑ کر وہ دائیں طرف کے چشموں کے محافظین کی طرف متوجّہ ہوتی ہے اور ان سے پاک و صاف پانی طلب کرتی ہے۔ اس کے بعد اس میں نورانی اجزا اپنی پوری چمک و تاب سے نمودار ہوتے ہیں اور وہ پاک لوگوں کی صحبت میں جا پہنچتی ہے۔

آرفیسی تصوّف اور اس کے مختلف افکار و اعمال کا اثر یونان کے عوام اور خواص سبھی پر ہوا اور بہت جلد یہ خیالات عام ہونے شروع ہوئے۔ تصوف اور اداراتی دین کا فرق یہ ہے کہ تصوف محض افراد کی داخلی زندگی تک محدود رہتا ہے اور دین کا مقتضا یہ ہے کہ وہ ہم یقین افراد کی خارجی زندگی میں چند ضوابط اور قواعد کی پابندیوں سے ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ آرفیسی نظام چونکہ صوفیانہ طرز کی راہبانہ زندگی پیدا کرنا چاہتا تھا اس لیے لازمی طور پر اس سے صرف چند افراد متاثر ہوئے اور یونان کے عوام میں اس سے کوئی ہمہ گیر دینی تحریک پیدا نہ ہو سکی۔ تاہم ان کے چند مخصوص تصوّرات تمام یونانی فلاسفہ و مفکرین کے کلام میں سرایت کر گئے اور اس طرح آہستہ آہستہ وہ زبان زدِ عوام ہو گئے۔

شاعر پنڈار شاید پہلا یونانی مصنّف تھا جس نے حیات بعد الموت کے آرفیسی نظریات کی تبلیغ شروع کی اور بعض کا خیال ہے کہ وہ یورپ کا پہلا شخص ہے جس نے جنت کے متعلق بلند شاعری میں عمدہ تصورات پیش کئے۔ اسی طرح انسان کی نورانی پیدائش کا تصوّر بھی اسی کے ذریعہ عوام میں پہنچا۔ اسی طرح فیثاغورث، سقراط اور افلاطون سبھی ان افکار سے متاثر ہوئے۔ افلاطون نے روح کا جو تصور اپنے مکالمہ فیڈرس میں پیش کیا ہے وہ آرفیسی نظریات پر مبنی ہے۔

فیثاغورث

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فیثاغورث کی کوشش یہ تھی کہ آرفیسی نظام میں مناسب تبدیلیاں کی جائیں جن سے اس کی خرابیاں دور ہو سکیں[1]۔ اس کے نزدیک آرفیسی نظام میں صرف چند اصلاحات کی ضرورت ہے اگرچہ اس کا

---

[1] ایف، ایم، کورن فورڈ، مذہب سے فلسفے تک۔ دیکھئے برٹرینڈ رسل کی کتاب 'مغربی فلسفے کی تاریخ' (لندن ۱۹۴۷)، صفحہ ۰ اور ڈین انج کی کتاب فلاطینوس (لندن ۱۹۴۸) جلد اول صفحہ ...

نظام عمل بالکل صحیح ہے۔ فیثا غورث کا خیال تھا کہ اخلاقی اقدار کے قیام وارتقاء کے لیے ظاہری اعمال اور رسوم کی اتنی اہمیت نہیں جتنی نیت اور روح کی۔ اگر کوئی شخص دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے قربانیاں دیتا رہے، سفید بے داغ کپڑے پہنتا پھرے اور ہاتھ اٹھا کر دعائیں مانگتا رہے تو ان سے اس کی اخلاقی زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کا دل ان اعمال کی روح سے ناآشنا ہے۔ اگر بنیادی اقدار حیات کی حقیقی اہمیت سے وہ بے خبر ہے تو یہ اعمال اس کے کسی کام نہیں آ سکتے۔ آرفیسی نظام کی فکری بنیاد جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس اصول پر قائم تھی کہ انسان کی روح عالم بالا سے صعود کر کے اس عالم سفلی میں داخل ہو چکی ہے اور اس ہبوط سے نجات حاصل کرنے کے لیے اسے مجاہدات و ریاضت نفس کی ضرورت ہے۔ لیکن ان کے ہاں ڈائونیسس دیوتا کے پیروؤں کی طرح کچھ غیر اخلاقی رسوم بھی موجود تھیں جن سے حاضرین کے جذبات سفلی میں انگیخت ہونے کا امکان موجود تھا۔ ان میں سے ایک رسم عشائے ربانی بھی تھی جہاں لوگ مل کر کھانا شراب استعمال کرتے تھے اور اس طرح ان کے خیال میں وہ دیوتاؤں کے غم و خوشی میں شریک ہوتے تھے۔[۱] اس طرح انسان اور خدا کے درمیان جو ربط و ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اس کے لیے آرفیس نے "تھیوریا" کا لفظ استعمال کیا۔ تھیوریا سے مراد انسان کی وہ نفسیاتی حالت ہے جب وہ جذبات کی انتہائی شدت کے زیر اثر اپنی انفرادی ہستی کو بھول کر اپنے آپ کو خدائے مطلق کا محض پرتو یا سایہ سمجھتا ہے اور جس وقت فضائل الٰہی کا انکشاف اس پر ہوتا ہے۔[۲] فیثا غورث نے محسوس کیا کہ ایک اچھے مقصد کے حصول کے لیے یہ طریقہ اخلاقی طور پر صحیح نہیں۔ اس نے سلوک اور مشاہدات کے جذباتی عنصر کو ختم کر کے اس کی جگہ خالص عقلی اور اخلاقی طریقہ رائج کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر انسان اپنی روح کے بلند ترین قویٰ یعنی عقل و مشاہدہ کو پورے طور پر استعمال کرے اور مجاہدات و ریاضات پر کاربند رہے تو وہ خدائے مطلق کے ساتھ رابطہ پیدا کر سکتا ہے۔ محض جذبات کی انگیخت اس مقصد کے لیے نہ صرف بے کار بلکہ اخلاقی طور پر نقصان دہ ہے۔ اس طرح فیثا غورث نے آرفیسی "تھیوریا" کی قلب ماہیت کر کے مذہبی افکار میں ایک بہتر تصور کا اضافہ کیا۔[۳]

فیثا غورث ۵۰۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے زمانے کے تمام متمدن ملکوں کا دورہ کیا۔ مصر اس دور میں تمدنی طور پر کافی مشہور تھا۔ وہاں کے مندروں کے کاہن اور دیگر عالم اپنے مختلف علوم و فنون کے لیے مشہور تھے۔

۱؎ عیسائیوں میں عشائے ربانی کی رسم کا صحیح مآخذ یہی قدیم یونانی رسوم تھیں جو بعد میں عیسائیوں نے اختیار کریں۔ ۲؎ اس کی مثالیں قدیم اور موجودہ زمانے میں کافی ملتی ہیں جب متصوفین چند منشی اور مسکر چیزوں کے استعمال سے محویت اور بے خودی کی حالت اپنے اوپر طاری کر لیتے ہیں اور "اللہ ہو" کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ ۳؎ انگریزی زبان کا لفظ "تھیوری" جس کا ترجمہ عام طور پر نظریہ کیا جاتا ہے اسی لفظ سے ماخوذ ہے اور اس کے موجودہ معنی گویا فیثا غورثی نظریات کے زیر اثر قائم ہوئے ہیں۔

بابل و کلدانیہ کی مذہبی روایت، اور اسرائیلی اور زرتشتی تصورات بھی یونانی افکار کے مقابلے پر زیادہ باثر اور اپنی معنویت کے لحاظ سے زیادہ اہمیت و وسعت کے حامل تھے۔ فیثاغورث نے ان سب سے استفادہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فیثاغورث کے نظریات اور اعمال میں اس وقت کے تمام علوم و افکار ایک جگہ جمع ہو گئے اور مشرقی اور مغربی حکمت کے تمام چشمے ایک ہی جگہ مرکوز ہو گئے۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت (باب ۱۰، ۶۰۰ ب) میں ایک جگہ فیثاغورث کا ذکر کیا ہے کہ اس نے لوگوں کے سامنے ایک نظریۂ حیات و ایک طریقۂ زندگی یعنی دین پیش کیا اور اس کے پیرو اس سے شدید محبت و عقیدت کا جذبہ رکھتے تھے اور آج تک بھی (یعنی سقراط اور افلاطون کے زمانے تک) اس کے پیرو اپنے مخصوص عقاید و اعمال کے باعث دوسروں سے ممتیز ہیں۔ ارسطو نے فیثاغورث کے متعلق ایک علاحدہ رسالہ لکھا جو اگرچہ ضائع ہو چکا ہے تاہم اس کے اقتباسات دوسرے مصنفین کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ معجزات و کرامات جو عام طور پر فیثاغورث کے ساتھ منسوب تھے وہ چوتھی صدی قبل مسیح میں زبان زد عام تھے اور ایتھنز کے باشندے ان قصوں پر یقین رکھتے تھے۔

فیثاغورث کے عقاید مندرجہ ذیل تھے: (۱) روح جسم سے عارضی یا مستقل طور پر علاحدہ رہ سکتی ہے۔ اس طرح انہوں نے جسم کے مقابلہ پر روح کی برتری کو تسلیم کیا۔ (۲) انسان اور حیوان میں ہم آہنگی موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ انسانی روح بعض دفعہ حیوانوں کے جسم میں ظاہر ہو سکتی ہے۔ (۳) روح کو جسم کے مقابلہ پر زیادہ باقوت بنانے کے لیے چند اوامر و نواہی کی پابندی لازمی ہے۔ اگر انسان اپنے نفس پر کسی قسم کا جبر نہ کرے اور بلا اکراہ ہر خواہش کو پورا کرتا چلا جائے تو اس سے اس کی روح کی بالیدگی اور اس کے ارتقا میں خلل آنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ہمارے اردگرد خیر و شر، نیک و بد ہر قسم کے میلانات موجود ہیں، ان میں سے خیر و نیکی کے اعمال کو اختیار کرنا اور ان کے مطابق اپنی اور دوسروں کی زندگی ڈھالنا اور شر اور بدی کے اعمال سے پرہیز ہی میں روح کی صحیح نشوونما مضمر ہے۔ ان افکار کی ترویج کے لیے جب فیثاغورث جیسی بلند شخصیت میسر آئی تو یونان جیسے کم متمدن ملک میں ان کی کامیابی کچھ بعید نہ تھی۔ اس نے ان تصورات و عقاید کے قدیم مشرکانہ اور طفلانہ لباس کو دور کر کے ان کی بنیاد پر ایک بلند اخلاقی نظریۂ حیات پیش کیا۔

فیثاغورث کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ جسم انسانی روح کا قید خانہ یا قبر ہے۔ لیکن آرفیسی اور فیثاغورثی تعبیر میں یہ فرق ہے کہ آرفیسی نظام میں اس عقیدہ کی بنا پر ایک ایسا نظام عمل قائم ہوا جس کا نقطۂ نگاہ محض سلبی تھا یعنی ان کے خیال میں روح کا جسم میں قید ہو جانا انسان کی انتہائی بدقسمتی تھی جس کے باعث وہ اپنی فطری نورانیت سے محروم ہو گیا لہذا اب اس کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ اس قید سے نجات حاصل کرے۔ اس کے برعکس فیثاغورث نے اس اصول کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی سلبیت کو ایجابی شکل دے دی۔ انسانی روح کو جسم میں قید کرنا درحقیقت

انسان کی بھلائی کے لیے ہے۔ یہ روح کا ہبوط نہیں بلکہ عروج ہے کیونکہ اس طرح ان بلندیوں تک پہنچنے کا راستہ اس کے لیے کھل جاتا ہے جو اس کے بغیر اس کے لیے ممکن نہ تھا۔ جسم اور روح کی یکجائی کوئی بدقسمتی یا سزا نہیں بلکہ بلندترین اخلاقی اور روحانی قوتوں کے حصول کا ایک بہترین ذریعہ ہیں۔[۱] اس کے علاوہ فیثاغورث کے نزدیک اخلاق کا بہترین نصب العین یہ تھا کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہو، اس کی خوبیوں کی پیروی کرے اور اپنی زندگی خدا ئے مطلق کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرے۔ یہ نصب العین بھی اس نظام کو آرفیسی طریقۂ زندگی سے متمیز کرتا ہے۔ آرفیسی عقیدہ تھا کہ انسان کا بلند ترین مقصد روح کو جسم کی قید سے نجات دلانا ہے جس کو بدھ مت کی زبان میں نروان کہا جا سکتا ہے یعنی اس دوری زندگی کی مصیبت سے چھٹکارا۔ اس میں انسان کے لیے کوئی اثباتی لائحۂ عمل موجود نہیں۔ وہ فرار کا راستہ ضرور دکھاتا ہے لیکن زندگی کو با مقصد قرار دے کر اس کو بسر کرنے کا طریقہ اس کے پاس کچھ نہیں۔ اس کے برعکس فیثاغورث نے اپنے پیروؤں کے سامنے ایک اثباتی نصب العین رکھا جس کے باعث اس کا صوفیانہ نظام اس کے بیشتر دآرفیسی اور بعد کے صوفیانہ نظاموں کی منفیانہ اور حیات گریز رجحانات سے محفوظ رہ گیا۔ افلاطون کے مکالمہ کریٹیلس (۴۰۰) میں سقراط نے آرفیسی نظریہ جسم اور روح کو پیش کر کے ان کی استعمال کردہ اصطلاحات کی لغوی تشریح اس طرح کی کہ اس کا سلبی پہلو ایک اثباتی رخ اختیار کر گیا اور ناقدین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی فیثاغورثی نقطۂ نگاہ کے زیر اثر عمل میں آئی۔ "بعض کہتے ہیں کہ جسم روح کی قبر ہے جو اس زندگی میں اس میں مدفون ہے . . . یہ اصطلاح شاید آرفیسی شعراء نے وضع کی تھی اور ان کا خیال تھا کہ روح اپنے گناہوں کی سزا بھگت رہی ہے اور یہ کہ جسم ایک قید خانہ ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ ایک باڑ ہے جس میں روح کو اس لیے رکھا گیا ہے تاکہ اس کی حفاظت ہو سکے . . . . ."[۲]

فیثاغورث نے اپنے پیروؤں کو تاکید کی تھی کہ وہ ہر صبح اور شام اپنے نفس کا محاسبہ کریں۔ سونے سے پہلے ان کے فرائض میں یہ شامل تھا کہ وہ اپنے آپ سے یہ سوال کریں کہ کس حد تک ان سے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی ہوئی ہے اور کون کون سا فعل ان سے سرزد ہوا ہے جو انہیں نہیں کرنا چاہیئے تھے اور وہ کون سے اعمال ہیں جو ان کو کرنے ضروری

---

[۱] مکالمۂ فیڈو (۶۱ د - ۶۲ ب) میں سقراط خودکشی کے خلاف دلائل پیش کرتا ہے۔ وہ حیرانگی کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے کچھ شاگرد فیلولاس کی تعلیم سے بے خبر ہیں۔ فیلولاس اس دور کا مشہور ترین فیثاغورثی تھا۔ سقراط کی ایک دلیل بھی فیثاغورثی "بلند تعلیم" ہے کہ انسانی روح جسم کی قید میں محبوس ہے اور اس لیے کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ خدا کی مرضی اور رضا کے بغیر اس قید سے چھٹکارا حاصل کرے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہم خدا کا مال ہیں اور وہ ہم پر نگہبان اور رکھوالا ہے اس لیے ہر حالت میں اس کی رضا مقدم ہے۔ دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۱۰ صفحہ ۵۲۵ ب۔ [۲] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات افلاطون (نیویارک، گیارہویں طبع) جلد اول صفحہ ۱۹۰۔

تھے لیکن وہ ان کو سر انجام دینے سے معذور رہے ۔ ہر روز کا یہ عملی محاسبہ نہ صرف ان کو نیکی کے راستے پر گامزن رکھنے میں معاون تھا بلکہ اس طرح عقلی طور پر اخلاقیات کے مختلف مسائل انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں جس سے وہ خیر اور شر اور دیگر اخلاقی مسائل کو عقلی طور پر پرکھنے کے قابل ہو جاتا ہے ۔

فیثاغورث کے نزدیک یہ زندگی ایک اجتماع ہے اسی طرح کا جس طرح مثلاً اولمپک کھیلوں میں لوگ جمع ہوتے ہیں ۔ ان اجتماعات میں حصہ لینے والے لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں ۔ ایک گروہ تو محض خرید و فروخت کرنے آتا ہے ۔ اس کے بعد دوسرے لوگ وہ ہوتے ہیں جو کھیلوں میں حصہ لینے آتے ہیں ۔ لیکن تیسرا اور بہترین گروہ وہ ہے جو محض تماشائی کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں ۔ افلاطون کے اخلاقی نظام میں مشاہدات و ریاضات کی زندگی کو عملی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اس شخص کا اولیں فرض ہے جو محسوسات کی دنیا (یعنی افلاطونی تمثیل کے مطابق تاریک غار) کی قید سے نجات حاصل کر چکا ہو کہ وہ مشاہدہ اور مجاہدہ کی زندگی پر قناعت کرے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ گاہے بہ گاہے اسی محسوسات کی دنیا میں واپس آکر دوسرے لوگوں کو بھی اس دھوکے سے نجات دلانے کی کوشش کرے ۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں حکمت نظری اور حکمت عملی کی تقسیم موجود ہے اور اس کے خیال میں حکمت نظری کی زندگی حکمت عملی کی زندگی کے مقابلہ پر ہر حالت میں بہتر ہے اور یہی انسانی زندگی کا بلند ترین نصب العین ہونا چاہیئے ۔ دوسرے لفظوں میں فیثاغورث کی تقسیم یونانی فلسفۂ اخلاق میں مسلم رہی ہے اور یہی نظریہ تصوف کا بہترین منبع ہے ۔ صوفیا نہ زندگی کا مابہ الامتیاز یہی نقطۂ نگاہ ہے کہ محسوسات کی دنیا اور اس کے تمام مشاغل غیر اہم اور بے کار ہیں ۔ مادی دنیا کی لذتوں اور دلچسپیوں میں آلودہ ہو کر دوسری دنیا اور اس کے تقاضوں کو فراموش کرنا ایک اخلاقی گناہ اور عقلی طور پر نادانی کے مترادف ہے ۔ حکیم و دانشمند آدمی وہی ہے جو اس آنی و فانی کائنات سے بالا ہو کر ایک پائدار حقیقت کی طرف رجوع کرے ۔

فیثاغورث کے متعلق یہ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ روح کی بقا اور تناسخ ارواح کا قائل تھا اور آرفیسی نظام کی طرح یہی دونوں عقیدے اس کے پیروؤں میں زہد و مجاہدات کی زندگی پیدا کرنے کے باعث ہوئے ۔ جو روایات ہمیں خود فیثاغورث اور اس کے قدیم پیروؤں کے متعلق ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی بالکل سادہ تھی ۔ ہیروڈوٹس بیان کرتا ہے کہ آرفیس کی طرح فیثاغورث نے بھی مُردوں کو اونی کپڑے کے کفن میں دفن کرنے سے منع کیا تھا ۔ ان کی زاہدانہ زندگی میں دو باتیں نمایاں تھیں : (ا) ہر ایک کو خاموش رہنے کی تاکید تھی تاکہ اس طرح وہ بے ہودہ اور غلط باتوں کے کرنے سے محفوظ رہ سکے (ب) شادی سے پرہیز یا کم از کم کثرتِ مباشرت پر پابندی ۔ ان پابندیوں کا مقصد جہاں لوگوں کو ضبط نفس کی تربیت دینا تھا وہاں اس کا

صد یہ بھی تھا کہ انسانی نسل کی افزائش پر پابندیاں عائد کر دی جائیں تاکہ انسان اس مادی دنیا کی قید سے نجات حاصل سکے۔ تجرد کی زندگی کے حق میں بنیادی طور پر یہی نظریہ کام کرتا رہا ہے کہ انسان کی تخلیق کسی نیک مقصد کے لیے نہیں ئی۔ اس کا باعث خالق مطلق کی حکمت و دانائی نہیں بلکہ شیطانی قوتوں اور اہرمنی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہی ٹریہ بعد میں مانی کی تمثیلات میں جاکر واضح ہوتا ہے اور جس کی بنا پر تمام صوفیانہ نظاموں میں انسانی نسل کے انقطاع طرف رجحان رہا۔

فیثاغورثی مکتب فکر

تین صدیوں کے بعد حالات نے کروٹ لی۔ ارسطو اور افلاطون کے پیروؤں نے علاحدہ علاحدہ دائرے و حلقے قائم کیے اور اس کے بعد رواقی اور ان کے مخالف گروہ اپی غورس کے حامیوں نے بھی اپنے اپنے نعرے لند کئے اور ہوتے ہوتے تمام حکمت و فلسفہ کا مرکز یونان کی سرزمین سے اُٹھ کر اسکندریہ میں منتقل ہوگیا جہاں فیثاغورث کے نام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک نیا حلقہ قائم ہوا جس کو تاریخ فلسفہ میں نو فیثاغورثی دبستان کا نام دیا جاتا ہے جو عیسائیت کے عالم وجود میں آنے سے کچھ عرصہ پہلے علمی دنیا میں اپنا خصوصی مقام پیدا کر چکا تھا۔

ان کا سب سے نمایاں تصور ثنویت ہے جو اگرچہ تمام یونانی فکر کا نمایاں خاصہ رہا ہے لیکن نو فیثاغورثی فلسفیوں کے ہاتھوں اس کی سلبی خصوصیات ابھر کر سامنے آگئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ زرتشت کی دینی تعلیم جو بعد میں مختلف اثرات کے باعث ثنویت کی علمبردار بن گئی اس خاص نظریے کی تشکیل کا باعث بنی اور یہی وہ ثنویت ہے جو ہر صوفیانہ اور راہبانہ نظام کی بنیاد رہی ہے۔

ان کا خیال تھا کہ خدا اور کائنات، بدن اور روح میں مطلق دوئی ہے۔ خدا روح مطلق اور ماورائے کائنات ہے اور روح ہی اصول خیر ہے اور مادہ اور جسم اصول شر۔ ان دو کے درمیان ایک آفریدگار ہے اور بے شمار ارواحِ خبیثہ ہیں جن کی حکومت زمین اور چاند کے درمیان ہے۔ اس طرح ایک تثلیث قائم ہوئی——خدا، آفریدگار اور عالم۔ روح جو نورانی ماہیت کی حامل ہے اس جسم مادی کے قید خانے میں محبوس ہوگئی ہے۔ یہ جسم روح کا مددگار یا اس کے مقاصد کے حصول کا آلہ نہیں بلکہ سنگِ راہ اور رکاوٹ ہے۔ اگر انسان روحِ ازلی کے ساتھ رابطہ کا طلب گار ہے تو جسم اور اس سے پیدا شدہ جذبات پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ اسی اصول پر ریاضت و مجاہدات کا ایک طویل نظام قائم کیا گیا جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان مادی آلائشوں اور جسمانی قیود سے بالا ہو کر خالص روحانی قوت حاصل کر سکے۔ اس کے چاروں طرف بدی اور شر کے بے شمار مظاہر اس کو گھیرے ہوئے ہیں جو اس کی روحانی پرواز میں حائل ہیں۔ ان حالات میں بہترین لائحۂ عمل یہی ہے کہ وہ دنیا اور اس کے مختلف

مشاغل سے منہ موڑ کر تنہائی اور علاحدگی کی زندگی بسر کرے۔ اور اس زندگی میں چند اوامر و نواہی کی پابندی ضروری ہے۔ اوامر میں جسمانی اور روحانی پاکیزگی اور طہارت، گناہوں اور آلودگیوں سے مغفرت کے لیے چند رسوم و عبادات کی ادائیگی، نواہی میں چند قسم کے کھانوں سے پرہیز مثلاً شراب اور گوشت کا استعمال ممنوع تھا اور اسی طرح عائلی زندگی سے جزوی یا مکمل طور پر پرہیز وغیرہ۔

اس کے ساتھ تناسخ ارواح کا عقیدہ بھی ان میں موجود تھا جس کے مطابق ان کا کہنا تھا کہ پہلے جنم میں گناہوں اور غلط کاریوں کا نتیجہ ان کو موجودہ جسمانی زندگی میں ادا کرنا ہے اس لیے ان پر دُہری ذمہ داری عائد ہوتی ہے تاکہ وہ گذشتہ بدیوں کے داغ بھی دور کریں اور موجودہ زندگی میں اور گناہوں سے محفوظ رہ سکیں اور اس طرح اس دوری زندگی اور آواگون کے چکر سے مکمل اور دائمی نجات حاصل کر سکیں۔

اس تحریک کا دوسرا رُخ یہ تھا کہ اس کے پیروؤں نے رواقی مادیت کے خلاف ایک زبردست احتجاج کیا۔ اس کے برعکس انہوں نے ارسطو کے اصول ازلیت کائنات کو اختیار کیا۔ لیکن اس کی کائناتی تعبیر کے بجائے محض انسانیاتی تعبیر ان کے سامنے رہی۔ اور اس بنا پر انہوں نے انسان کی ازلیت و قدامت کا نظریہ بڑے زور و جوش سے پیش کیا۔ انسان کی ازلیت کا عقیدہ کسی حد تک ان کے ابتدائی موقف کا ایک لازمی تقاضا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی روح خدائے مطلق کے نور ازلی کا ایک جزو ہے اس لیے خود انسان کا ازلی ہونا بعید از قیاس نہیں کیونکہ اس کی حقیقی نوعیت کا دارومدار آخر کار محض روح کے وجود پر ہی تو ہے۔ اگر قوتِ تخلیقی کائنات میں ازلی و قدیم ہے تو انسان میں بطریق اولیٰ اس کا ازلی ہونا ظاہر ہے۔

انسانی عظمت کا یہ اعتراف اس قدیم زمانے میں بدقسمتی سے بہت محدود رہا۔ لیکن تاہم اس تصوّر کا سنگِ بنیاد اسی دور میں رکھا گیا۔ اس اعتراف کی ضرورت بھی تھی۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ انسان جسم کی قید کے باعث چند مجبوریوں اور بندشوں میں جکڑا ہوا ہے اور اس کے اردگرد بے شمار قوتیں ایسی ہیں جو اسے نیکی کے راستہ پر گامزن ہونے سے روکتی ہیں تو اس حالت میں مختلف افراد کی نجات کا ایک راستہ صرف یہ رہ جاتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو ان مصائب اور مشکلات سے نجات حاصل کرنا چاہیں وہ ایک بلند و بالا انسان کی راہنمائی تلاش کریں۔ یہ عظیم الشان انسان کچھ اپنی غیر معمولی قوتِ ارادی اور عقل و بصیرت کے باعث اور کچھ روحانی دنیا کی طرف سے خاص ہدایات کے زیرِ اثر اس قابل ہوتا ہے کہ وہ دوسرے افراد میں بھی اپنے جیسی صلاحیتیں پیدا کر سکے۔

ان کے ہاں خدا کا تنزیہی اور ماورائی تصور اتنا واضح اور صاف تھا کہ ان کے لیے انسان اور خدا کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن حالات و واقعات کچھ ایسے پیدا ہو گئے کہ اس ماورائی تصور کو قائم رکھتے ہوئے ان دونوں کے درمیان کچھ نہ کچھ تعلق قائم کرنا ضروری ہوا۔ چنانچہ اس کا واحد راستہ ان کے لیے یہی تھا

کہ ایک طرف انہوں نے وحدتِ مطلقہ کی ماورایت بھی قائم رکھی اور دوسری طرف تمام انسانوں میں سے چند ایسے برگزیدہ انسان منتخب کیے جو کسی نہ کسی طرح اس کے ارادوں اور اس کی رضا سے واقفیت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ جن میں سے فیثاغورث کا نام سرِ فہرست ہے اس منزل تک صرف اپنے زہد و ریاضت سے پہنچتے ہیں اور اس طرح ان پر الہام و وحی نازل ہوتی ہے۔ یونان میں قدیم سے حکیم و فلسفی یعنی مردِ دانا کا تصور موجود تھا کیونکہ ان کے ہاں فلسفہ کا آغاز محض نظری حیثیت سے نہیں ہوا تھا بلکہ انسانی زندگی کے مسائل اور عقلی تجسس کی کاوشوں کو دور کرنے کے لیے چند انسانوں نے حکمت کی طرف توجہ کی تھی۔ اسی وجہ سے عام طور پر مشہور ہے کہ فیثاغورث کے ہاں دو طرح کی تعلیم تھی۔ ایک عمومی اور دوسری خصوصی۔ عمومی تعلیم سب لوگوں کے لیے تھی لیکن خصوصی تعلیم نہ صرف خفیہ تھی بلکہ صرف چند انسانوں تک محدود رکھی جاتی تھی۔ یہی عمومی اور خصوصی کی تقسیم بعد میں ظاہر و باطن کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ باطنی تعلیم کا تمام دار و مدار کشف و الہام کی بنا پر ہوتا ہے جو کسی خاص مردِ عظیم پر وارد ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ حالت دوسروں پر طاری کی جا سکتی ہے لیکن کس و ناکس اس کا اہل نہیں۔

عرفانی تحریک

یہی وہ بنیاد یا بنیادیں تھیں جن پر مغربی ایشیا اور اسکندریہ میں عرفانی گروہ کے تصورات ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو کر دوسری صدی عیسوی تک ان تمام ملکوں میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی رہی۔ اس تحریک نے اپنے بنیادی تصورات کے اظہار کے لیے عجیب و غریب قسم کی تمثیلات پیش کیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مختلف مذاہب و تصورات سبھی سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس میں ایک طرف قدیم بابلی ستارہ پرستی کے اجزا بھی موجود تھے اور زرتشتی اور یہودی تصورات سے بھی استفادہ کیا گیا۔ لیکن سب سے زیادہ اثر جو اس تحریک میں نمایاں نظر آتا ہے وہ مصری مذاہب و افکار کا ہے۔ عرفانی تحریک کے پیشرو ہرمیس کے نوشتے خالص مصر کی پیداوار ہیں اور اس کے علاوہ دونوں میں اتنی واضح مماثلت نظر آتی ہے کہ بادی النظر میں ہی استفادہ کا امکان نظر آتا ہے۔ کائنات نور اور عمل ظہور و بروز (ENAMATION) سے نشاۃ یا قرون کا ظہور وغیرہ نظریات بھی مصری افکار سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اسی طرح تمام روحوں کا ہستی مطلقہ میں ادغام کا تصور بھی عرفانیوں نے یہیں سے لے لیا۔

عرفانی تحریک کا نظریۂ حیات ثنویت مطلقہ پر مبنی ہے۔ ایرانیوں کے ہاں فطرت کے دو اجزا نور اور ظلمت ایک ابدی جنگ و جدل میں مشغول نظر آتے ہیں لیکن عرفانیوں نے اس طبعی ثنویت کو یونانی فلسفیانہ افکار کے زیرِ اثر مابعد الطبیعی ثنویت میں تبدیل کر دیا۔ نور و ظلمت کا تضاد اب مادہ اور روح، کائنات سفلی اور کائنات بالا کی شکل میں پیش کیا گیا۔ اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں تاہم کسی نہ کسی طرح یہ دونوں اجزا ہماری زندگی میں آمیز ہو چکے ہیں۔ اس دنیا میں بدی

اور شر کا وجود سب اس نامناسب آمیزش کا نتیجہ ہے اور اسی آمیزش کے باعث جو ناخوشگوار حالات پیدا ہو چکے ہیں ان سے نجات حاصل کرنا ہر انسان کا مقصد ہونا چاہیئے۔

اس بنیادی ثنویت کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا تصور جس کو عرفانی تحریک کا لازمہ سمجھنا چاہیئے ان کا تصور جبریت ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصور اتنا وسیع تھا کہ ان کے نزدیک نہ صرف انسان بلکہ خود دیوتا بھی اس عالمگیر قوت سے آزاد نہیں۔ اس تصور جبریت کے ساتھ بعد میں بابل کی ستارہ پرستی نے مل کر ایک ایسی خوفناک شکل اختیار کر لی کہ انسان محض بے جان ہستی بن کر رہ گیا جو خارجی قوتوں کی گردش سے کبھی ادھر اور کبھی اُدھر چلتا پھرتا ہے۔ سیاروں کی گردش انسان کی زندگی اور اس کے مستقبل پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اور پیدائش سے لے کر موت تک وہ بظاہر آزاد و خود مختار زندگی بسر کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کے تمام افعال و افکار اپنے پیدائشی ستارہ کے زیر اثر ظاہر ہوتے ہیں جن میں اس کی ذات کو کوئی دخل نہیں۔ عرفانیوں نے یہ تمام تصورات اختیار کر لیے اور ان کا مقصد درحقیقت دینی اور اخلاق تھا تاکہ انسان کو ان تمام پابندیوں اور علائق سے نجات دلائی جا سکے اور اس کی صحیح اور خالص فطرت کو بروئے کار لانے کا سامان مہیا کیا جا سکے۔ لیکن یہ راستہ بھی انہوں نے اسی بابلی ستارہ پرستی کے زیر اثر تجویز کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی روح جو درحقیقت آزاد اور پاکیزہ ہے سیاروں کی قید میں محبوس ہے اور ان کے مادی اثرات میں مقید۔ نجات حاصل کرنے کے لیے اسے انہی سیاروں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ ان سیاروں میں مختلف ہستیاں ہیں جو روح کو آگے بڑھنے سے روکتی ہیں۔ ان ہستیوں یا قوتوں پر صرف چند منتروں سے قابو پایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کے نظام اخلاق میں اس طرح کے منتروں کی بڑی اہمیت تھی اور جو شخص ان کے حلقے میں داخل ہوتا اس کو بے شمار منزلوں سے گزرنے کے بعد ان منتروں سے واقف کیا جاتا تھا۔ جب انسان ان تمام مراحل کو کامیابی کے ساتھ طے کر لیتا ہے تو وہ حقیقی آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ لیکن یہ آزادی جسم اور مادے کی موجودگی میں ممکن نہیں کیونکہ ان کے نزدیک مادہ اپنی فطرت کے لحاظ سے روحانی زندگی کا اہل نہیں۔ انسانی روح کی نجات یا بقا کا امکان ان کے نزدیک جسم اور مادے کی تباہی اور موت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ان کے ہاں حیات بعد الموت کا تصور خالص روحانی ہے جس میں جسم کی بقا شامل نہیں۔ روح موت کے بعد وجود خداوندی میں مدغم ہو جاتی ہے۔

نجات کا دار و مدار اخلاقی اعمال و نیک نیتی پر نہیں تھا کہ خفیہ علم، مختلف اوراد اور منتر اور چند رسوم کی ادائیگی پر ہے۔ اخلاقی اعمال ان کی نگاہ میں ایک طرح کا بندھن ہیں جو مادہ اور روح کی غلط آمیزش کو صحیح سمجھنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ اور جسم ہر حالت میں بدی کا سرچشمہ ہیں اور اس لیے انسان کی تمام جدوجہد صرف اس ایک بات پر مرکوز ہونی چاہیئے کہ وہ ان سے جلد از جلد نجات حاصل کر سکے۔ اعمال کی ضرورت بالکل نہیں۔ حقیقی چیز جس کی اشد ضرورت ہے وہ علم کا حصول ہے اور یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف چند چیدہ انسانوں کی صحبت اور جسمانی ریاضت سے

ملتا ہے یہی علم ان کی اصطلاح میں عرفان ہے جس کی بنا پر اس تحریک کا نام رکھا گیا۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ انسانوں کے دو مختلف مدارج قرار پاسئے۔ ایک طرف تو عوام کی اکثریت تھی جو اس قابل نہ تھے کہ وہ مجوزہ تربیت کی مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکیں اور اس لیے نجات کا راستہ ان پر ہمیشہ کے لیے بند تھا۔ دوسری طرف وہ مختصر سی اقلیت تھی جو زندگی کے روزمرہ کے مشاغل سے کلیتہً علاحدہ ہو کر اپنی توجہ اس امر پر مرکوز کر بیٹھے کہ اس عرفان کو حاصل کیا جائے جس سے وہ مادی جسم کی قید سے ہمیشہ کے لیے نجات حاصل کر سکے۔ اس تقسیم سے جو نقصان معاشرہ کو ہوا وہ ظاہر ہے یعنی عوام کو اس بہترین علم سے ہمیشہ کے لیے محروم رہنا پڑا جو صرف چند افراد حاصل کر سکتے تھے اور جس کے بغیر ان کے خیال کے مطابق نجات ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ کائنات اور انسان کے متعلق اس سے قنوطی خیالات کا پیدا ہونا یقینی امر تھا اور دین کی بنیاد محض علم و عرفان پر نہیں بلکہ ایمان و یقین پر ہے۔ جو نظریۂ حیات اور طریقۂ زندگی انسانوں کو اطمینان قلب نہیں دے سکتا جس سے ان کو اپنے مستقبل کے متعلق کوئی تشفی بخش جواب نہیں مل سکتا اور جس کو اختیار کرنے سے ان کی اور ان کے عزیزوں اور دوستوں کی ابدی بھلائی ممکن نہیں، ایسا دین ایک عارضی اور وقتی طور پر تو کامیاب ہو سکتا ہے لیکن اس میں استقلال اور پائداری نہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ثنویت کا یہ تصور مادے اور جسم کی فطری بدسرشتی اور زاہدانہ زندگی کی سخت کوشیاں باوجود اپنی خرابیوں کے دنیا کے انسانوں کو بعض مخصوص ادوار میں ضرور پسند آتی رہی ہیں۔ (باقی آئندہ)

سید مطلوب حسین
ترجمہ سید سجاد رضوی

عہدِ خلفائے راشدینؓ کے معاشرتی حالات

(۴)

عیش و عشرت کی زندگی

رسولِ اکرمؐ کی مدنی زندگی کے زمانے میں مسلمان کفارِ عرب سے ہمیشہ متصادم رہے۔ اور گاہے گاہے انہیں غیر ملکی حملے کا خطرہ بھی درپیش ہوتا۔ اس نئی ملت کے ذرائع محدود تھے۔ اس لیے ان حالات نے لوگوں کو مجبور کر رکھا تھا کہ وہ سیدھی سادی زندگی بسر کریں۔ تحفظِ ذات اور مذہبی نصب العین کے ساتھ ایک والہانہ لگاؤ زندگی کے ہر گوشہ پر حاوی تھا۔ نبی اکرمؐ کی وفات کے بعد حالات بڑی جلدی بدل گئے۔ سارا عرب مدینہ کے شدید نظم و نسق کے دائرے میں آگیا۔ اپنے ملک میں حالات سے عہدہ برآ ہونے کے بعد مسلمانوں نے دو عظیم الشان ہمسایہ سلطنتوں یعنی ایرانی اور رومی حکومتوں سے نپٹنے کی ٹھان لی۔ تھوڑے ہی عرصہ میں ایک سلطنت پر تو مکمل تسلط حاصل کر کے اُسے خلافت کے حدود سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔ اور دوسری حکومت کے تمام ایشیائی اور افریقی صوبوں کو ماسوا ایشیائے کوچک کے اسلامی سلطنت کا حصہ بنا دیا گیا۔ یہ عدیم المثال فتوحات مدینہ میں اور مدینہ سے باہر دولت کی بے پناہ افراط کا پیش خیمہ ثابت ہوئیں۔ اس افراط کا لازمی نتیجہ عیش و عشرت کا فروغ تھا۔ بایں ہمہ یہ دور مذہبی اعتبار سے حیرت ناک زمانہ تھا اور ایک نیا مذہب دنیا میں داخل ہو چکا تھا اور اس نے دنیائے انسانیت کے لیے نئے نصب العین اور نئی روایات وضع کی تھیں۔ اس لیے لوگ بڑے پُرخلوص تھے اور اپنے مذہبی کردار اور تعلقات کے اعتبار سے بڑے عملی واقع ہوئے تھے۔ اسی بات نے ان میں ایک اعتدال کی صورت پیدا کر دی تھی۔ لیکن اس کے باوجود ان میں پرانی متانت اور سنجیدگی کا فقدان تھا۔ لوگ اپنے گذشتہ کارناموں کے پھل کھا رہے تھے۔ بالخصوص نوجوان عقبیٰ کے مقابلے میں دنیائے ظاہری کی طرف زیادہ متوجہ تھے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہی لوگوں نے عشا کی نماز کے لیے مسجدوں میں جمع ہونا اور عسکری فتوحات اور اپنی اور اپنے آباء کی قربانیوں کی داستانیں بیان کرنا شروع کر دیا تھا[1]۔ وہ ان واقعات سے متعلق نظمیں پڑھتے اور ان پر اسی طرح فخر کا اظہار کرتے جس طرح زمانۂ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا۔

---

[1] الاصول۔ بلوغ العرب

یہ واقعہ ہے کہ ایک مرتبہ کسی شخص نے مسجدوں میں گپ بازی پر اعتراض کیا۔ اور کہا کہ اس سے بہتر ہے کہ لوگ قرآنؐ و سنت اور دیگر امور مذہبی کا ذکر کریں۔ اس پر وہاں بیٹھے ہوئے لوگوں میں سے ایک نے کہا کہ تم یہ چاہتے ہو کہ ہم ہر وقت سنجیدہ اور متین بنے رہیں اور زندگی کا لطف نہ اٹھائیں[1]۔ اس جواب میں اس زمانے کا مزاج عکس پذیر ہے۔ خلافت راشدہ ہی کے زمانے میں صورت حالات کچھ ایسی ہی تھی۔ حضرت عثمانؓ کے مقرر کردہ والیٔ بصرہ ولید بن عقبہ کے بارے میں اسی قسم کا ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے[2]۔

اس زمانے میں شراب خوری، قماربازی، اور اسی قسم کی دوسری برائیوں کا بہت کم سراغ ملتا ہے۔ لوگ اخلاقی حدود ہی میں زندگی بسر کرتے لیکن اس کے باوصف وہ مادی دنیا کی نعمتوں سے بھی حتی المقدور متمتع ہوتے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار معاویہؓ نے کہا کہ "خلفائے راشدینؓ بڑے پاکباز اور راست گو تھے لیکن اس کے ہوتے ہوئے وہ ہم سے کہیں زیادہ اس دنیا سے لطف اندوز ہوتے۔" یہ اس شخص کی رائے ہے جس نے اس زمانے کو اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا اور اس کی اچھائیوں اور برائیوں سے پوری طرح آگاہ تھا۔ اس دور کے بارے میں مجموعی تاثر یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ ہم آہنگی اور صحت مندانہ زندگی کا زمانہ تھا۔ جذبات و خیالات کو قابو میں رکھا گیا تھا اور مادی عیش و نشاط کو کھلی چھٹی نہیں دی گئی تھی کہ وہ اخلاقی حدود کو بالائے طاق رکھ دے اور عوام کی ہوشمندانہ رائے پر اثر انداز ہو۔ لیکن بالآخر یہ ضبط اٹھ گیا۔ لوگوں کے جذبات کا دھارا بہہ نکلا۔ خلفائے راشدینؓ کو بھی جامِ شہادت نوش کرنا پڑا۔ اور یہ مثالی معاشرہ اپنے ہاتھوں ہی موت کا شکار ہو گیا۔

مردوں اور عورتوں کا آزادانہ میل جول

زمانہ جاہلیت میں مردوں اور عورتوں کو باہم ملنے جلنے کی کھلی اجازت تھی جیسا کہ اس زمانہ کے بیان کردہ واقعات و روایات سے پتہ چلتا ہے۔ مثال کے طور پر ظہور اسلام سے ذرا قبل عکاظ کے مشہور و معروف میلے میں یمن کی مشہور شاعرہ خنساء نے شاعری میں منصف کے فرائض سر انجام دیئے۔ اسی طرح جنگ بدر میں کفار مکہ کے ہمراہ حسین و جمیل عورتیں بھی تھیں جو فوج کے ساتھ پر جوش گیت گاتیں اور بہادروں کو مسلمانوں کے خلاف جنگ پر اُبھارتیں۔ اور پھر جب فتح مکہ کے موقع پر اہل مکہ نے نبی اکرمؐ کے سامنے ہتھیار ڈال دیئے تو ان کی عورتیں بھی باہر آئیں اور اُن کے ہاتھ پر بیعت کی۔

حقیقت یہ ہے کہ عربوں کے ہاں عورتوں کے علاحدہ رہنے کا کوئی تصور ہی نہ تھا۔ عورتوں اور مردوں کے لباس میں بھی کوئی خاص فرق نہ تھا۔ صحرائی جفاکشانہ زندگی کا یہ تقاضا نہ تھا کہ عورتوں کو حرم میں بٹھا دیا جائے۔ عورتوں اور مردوں

---

[1] الاصول۔ بلوغ الارب   [2] المسعودی جلد اول

میں باہمی میل جول عام تھا اور وہ معاشرہ کی عمرانی اور اقتصادی زندگی میں برابر کے شریک ہوتے تھے۔

اسلام کے ابتدائی زمانے میں کچھ دیر تک جاہلی روایات برقرار رہیں۔ غزواتِ احد و خیبر میں مسلمان عورتیں میدانِ جنگ میں مجاہدین کی امداد کے لیے پہنچیں اور ان کی مرہم پٹی کے فرائض سرانجام دیئے۔ غزوۂ خندق میں ایک مسلمان عورت نے جو جراحی کے کام سے آشنا تھی زخمیوں کی مرہم پٹی کے لیے مسجد نبوی میں ایک مرکز کھولا۔ مدینہ میں مسلمان عورتیں بغیر منہ ڈھانپے کھلم کھلا پھرا کرتیں۔ اس زمانے میں برقع کا نام و نشان بھی نہ تھا۔ عربوں کی بدوی زندگی میں بھی برقع کبھی استعمال نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ آج بھی صحرائے عرب میں برقع کہیں نظر نہیں آتا۔

خلافتِ راشدہ کے زمانہ میں یہی حالات کم و بیش برقرار رہے۔ پردے کا رواج اصلاً اس لیے ہوا کہ یہودیوں سے مسلمان عورتوں کو بچایا جائے۔ مگر اب وہ مدینہ میں تھے ہی نہیں۔ اور اس لیے اس امر کا خطرہ نہ تھا کہ وہ مسلمان عورتوں کو پریشان کریں گے اس لیے مسلمان عورتوں نے پہلی سی آزادانہ روش اختیار کر لی۔

یہ بات بھی بڑی عجیب و غریب ہے کہ فقۂ اسلامی میں پردے کا حکم صرف آزاد عورتوں پر عائد ہوتا ہے۔ لیکن مدینہ میں ان کی تعداد بمشکل دس فی صد تھی باقی تمام کی تمام کنیزیں تھیں۔ جو اکثر اوقات بڑی حسین و جمیل اور بڑی شائستہ ہوا کرتی تھیں۔ وہ کسی پابندی کے بغیر کھلے بندوں گھومتی پھرتیں اور دارالخلافہ کے باشندوں کے جنسی اخلاق پر کوئی برا اثر نہ ڈالتیں۔ امرِ واقعہ یہ ہے کہ پابندیاں تھیں ہی نہیں۔ نقاب اوڑھنے کا رواج ہی نہیں تھا۔ اور زندگی اپنی پہلی سی ڈگر پر چلتی رہی۔ عائشہ بنت طلحہؓ اور سکینہ بنت حسینؓ کے واقعات کافی مشہور ہیں۔ یہ بڑی عالی مرتبت خواتین تھیں۔ ان کے ہاں اکثر موسیقی اور شاعری کی محفلیں برپا ہوتیں۔ اور ان میں مرد اور عورتیں بڑی آزادی سے شریک ہوا کرتے۔ خلافتِ راشدہ کے آخری زمانے میں مکہ اور مدینہ دنیائے اسلام میں موسیقی کے فن کے اہم مراکز بن چکے تھے۔ اور دربارِ اموی میں یہاں سے اعلیٰ درجہ کے گانے والے اور گانے والیاں جایا کرتے۔ کٹر قسم کے لوگ ان باتوں کو پسند نہیں کرتے تھے۔ مگر کہیں یہ بیان نہیں ہوا کہ انہوں نے ان کی مذمت کی ہو۔ اور جدید دور کے کٹر مذہبی گروہ کا یہ خیال تاریخی شہادت کی بنا پر غلط ہو جاتا ہے کہ ابتدائے اسلام کے زمانہ میں مجلسی آزادی اور مذہبی رواداری کے متعلق یہ تمام واقعات اور تمام باتیں محض من گھڑت ہیں۔

پردے کا رواج اور اس کے باعث عورتوں کا مردوں سے بالکل علاحدہ ہو جانا کافی دیر کے بعد عام ہوا۔ جب ایک ہی گھر میں بہت سی بیویاں اور سینکڑوں کنیزیں رکھنے کا طریقہ شروع ہوا تو مردوں کے جذبۂ رقابت نے آزادانہ میل ملاپ اور مجلسی اختلاط کو روکا۔ اور اس کے لیے قرآن مجید اور احادیث کی تاویلیں کی گئیں۔ قرآن مجید کی اس آیت کی تشریح جو پردے کی حمایت میں پیش کی جاتی ہے مختلف طریقے پر کی گئی ہے۔ اور ان تمام تشریحات و توضیحات میں کوئی بات بھی ایسی نہیں جس پر لوگوں کا اتفاق ہو۔ اس مسئلہ کے متعلق نص صریح کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مشیتِ ایزدی اس قسم کا حکم دینے کے خلاف تھی۔ لہٰذا یہ بات اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے کہ پردہ کا رواج اور نتیجۃً عورتوں کی علاحدگی محض عیش پرست

دولت و ثروت اور پر تکلف تہذیب و تمدن کی پیداوار تھے۔

نیا معاشرہ

خلافتِ راشدہ کا زمانہ عمرانی تنظیم میں ایک بے مثال اور حیرت انگیز تجربہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس تجربے کی ابتدا نبی اکرمؐ نے کی۔ لیکن یہ اس وقت پھل لایا جب آپؐ کے وصال کے بعد دنیا کو ایک نئے عمرانی نظام نے اپنی گرفت میں لے لیا۔ دنیا کے وہ ممالک جو مملکتِ اسلامیہ کا جزو بن گئے اس روحِ جدید سے سرشار ہوئے اور اُس کے عجائبات اور عمدگیوں میں شریک ہوئے لیکن باہر کی دنیا بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی اور اُس نے اسلامی دنیا سے بہت سی ایسی باتیں سیکھیں جو نوعِ انسان کی بہبود کا باعث ہوئیں۔ اس وقت موقع نہیں کہ اس نئے معاشرے کا مطالعہ کیا جائے۔ اس لیے یہاں صرف اُن بے نظیر نتائج کا سرسری جائزہ لیا جائے گا جو اُس معاشرہ کے آئینہ دار تھے۔ اور اُن باتوں کا تذکرہ کیا جائے گا جن سے اس کے خدوخال روشن ہوتے ہیں۔

حقوقِ انسانی کا تصور

اس نئے نظام کا امتیازی نشان یہ تھا کہ اس نے حقوقِ انسانی کے تصور کو جنم دیا۔ اسلام نے پہلی بار اس بات کا اعلان کیا کہ انسان اشرف المخلوقات ہے[1] اور خداوند عالم کا شاہکار۔ لہذا یہ بات انسانی وقار کے منافی ہے کہ وہ اپنے خالق کے علاوہ کسی اور کے سامنے سرِ تسلیم خم کرے۔ یا کسی اور کا حلقہ بگوش ہو[2]۔ یہ سیدھا سادا اعلان غلامی کی تمام زنجیروں کو پاش پاش کرنے کا باعث ہوا۔ اور اس نے ہر قسم کی مادی اور روحانی غلامی کا نام و نشان مٹا دیا۔

انسانی مساوات

دوسری خصوصیت انسانی مساوات تھی۔ یہ بات اسلامی معاشرہ کی بنیادی اقدار میں سے ہے۔ خداوند عالم تمام بنی نوعِ انسان کو اپنا غلام کہتا ہے۔ لہذا بنی نوعِ انسان کے افراد کی حیثیت سے تمام انسان برابر ہیں۔ اور ایک عالمی برادری کی زنجیر میں بندھے ہوئے ہیں۔ اس زمانہ کا تنظیم خاصہ یہ تھا کہ مساوات اور انسانی برادری کے یہ تمام تصورات محض علماء کی ذہنی عیاشی نہیں تھے بلکہ روزمرہ کی زندگی کے بنیادی حقائق بن چکے تھے۔ حقیر سے حقیر انسان عالی مرتبت سے عالی مرتبت کے منہ آ سکتا تھا۔ اور ایک غیر معروف عامی کو یہ حق حاصل تھا کہ وہ ایک معمولی سی بات پر خلیفہ سے باز پرس کر سکے۔ رعایا کا نہایت معمولی سا فرد بھی اس قابل تھا کہ وہ حق بات کہہ سکے اور دنیا کے نامور سپہ سالاروں اور جابر حکمرانوں کی موجودگی میں انصاف کا تقاضا کر سکے۔ خالدؓ بن ولید، سعدؓ بن ابی وقاص، ابو عبیدہؓ، عمروؓ بن عاص اور عبداللہ

---

[1] لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (۹۵:۴)   [2] وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (۱۷:۲۳)

بن مسعود جیسے تاریخی مشاہیر کو اس بنا پر اُن کے عہدوں سے معزول کر دیا گیا۔ کہ انہوں نے مملکت کے قوانین کی نافرمانی کی تھی۔ انسان کے رتبہ اور اس کی عزت کو اس بنا پر متعین نہیں کیا جاتا تھا کہ اُس کے پاس مال و دولت کس قدر ہے بلکہ یہ بات پیش نظر رہتی تھی کہ اُس میں عظمتِ کردار کتنی ہے اور اُس کو اس نصب العین سے کس قدر لگاؤ ہے جس کی بنیاد پر اس نئے معاشرے کی عمارت استوار ہوئی۔ جہاں تک شہریوں کے معمولی حقوق کا تعلق تھا وہ تمام لوگوں کو یہاں تک کہ غیر مسلموں کو بھی یکساں طور پر حاصل تھے۔

آزادیٔ ضمیر

نبی اکرمؐ کی زندگی میں تمام کا تمام عرب ان کا زیر نگین ہو چکا تھا لیکن یہاں کے تمام باشندوں نے نہ تو اسلام قبول کیا تھا اور نہ صحیح معنوں میں ان کی حکومت کے وفادار ہوئے تھے۔ بہت سے ایسے باغی بھی تھے جنہوں نے اپنے قبائل کو اپنے گرد جمع کر کے اپنے آپ کو نبی کہلوانا شروع کر دیا تھا۔ ان کے علاوہ بہت سے عیسائی اور یہودی قبائل بھی تھے۔ پہلی قسم کے لوگوں سے حضرت ابوبکرؓ نبٹے اور دوسروں سے حضرت عمرؓ نے اور سرزمین عرب کو ان سے پاک کر دیا۔ ایسا کرنا لازمی تھا کیونکہ آگے چل کر اسے اسلام کا گہوارہ اور اسلامی معاشری نظام کا مرکز بننا تھا۔ لہذا اس بات کی اجازت نہیں دی جا سکتی تھی کہ مخالف قوتیں حدود اسلام میں پروان چڑھتی رہیں اور مارِ آستین بنیں۔ بیرون عرب میں فتوحاتِ اسلامی کے پس پردہ مبلغانہ جوش و خروش کارفرما تھا اور اس بات کو دخل حاصل نہ تھا کہ بقول کیتانی، مارگولیتھ وغیرہ یہ لوگ لوٹ مار کریں یا مالِ غنیمت حاصل کریں یا ان علاقوں کو اپنا غلام بنائیں۔ ان میں سے آخری مقصد ہر چند کہ بالکل غائب نہ تھا لیکن کوئی ایسی تاریخی شہادت نہیں ملتی جس کی بنا پر یہ ثابت کیا جا سکے کہ عہدِ خلافت میں جو فتوحات عمل میں آئیں ان کے پس پردہ صرف یہی ایک بات کارفرما تھی۔ روحِ اسلامی اس دور کے مسلمانوں کی عزیز ترین متاع تھی۔ لیکن سب سے اہم بات تو یہ جاننا ہے کہ مسلمان کسی قوم کو یا کسی جماعت کو قبولِ اسلام پر مجبور نہیں کرتے تھے۔ ان کی کوشش صرف یہ ہوتی کہ مفتوحہ ممالک میں احکامِ شریعت کا نفاذ کریں اور ایک ایسے معاشرہ کو تعمیر کریں جس کا تصور اس نئے مذہب نے پیش کیا تھا۔ لیکن ہر شخص کو اس امر کی اجازت تھی کہ وہ اپنے عقیدہ پر کاربند رہے۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کو بھی آپس میں اختلافِ رائے کی مکمل آزادی تھی۔ اسی طرح خلافت کی حدود میں بسنے والے غیر مسلموں کو اس بات کی پوری آزادی حاصل تھی کہ وہ اپنے مذہب پر قائم رہیں اور آزاد و باعزت شہریوں کی طرح زندگی بسر کریں۔ اور یہ بات تاریخی متون میں سے ایک ہے کہ اس زمانے کے اقتصادی امور پر غیر مسلم حاوی تھے کیونکہ عرب حکمران قوم کی حیثیت سے سوائے فتوحات اور امورِ حکومت کے سرانجام دینے کے کوئی اور کام کرنا اپنی شان کے منافی گردانتے تھے۔ اس زمانہ کا امتیازی نشان صرف مذہبی آزادی ہی نہ تھی بلکہ ہر فرد واحد کو ہر قسم کا کام کرنے کی آزادی تھی بشرطیکہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کے منافی نہ ہو۔

تحقیق و تجسس کی آزادی

عرب ایک ان پڑھ قوم تھے مگر جب انہوں نے ایک عالمی سلطنت کی تعمیر کی تو صورت حالات کا تقاضا محض طاقت ہی نہیں بلکہ علم بھی تھا۔ اسی لیے اب وہ زمین کی ہر اُس شے کے بارے میں تحقیق و تجسس میں مصروف ہو گئے جس سے اس نئے نظام کی ترقی میں انہیں مدد حاصل ہوتی ہو۔ انہوں نے یونانیوں، ایرانیوں، ہندوستانیوں اور دیگر ہمسایہ قوموں سے فن حکومت داری، جنگ آزمائی کے طریقے، بین الاقوامی تجارت کے راز، علم و دانش کے مفید شعبوں مثلاً تاریخ، سوانح نگاری، ادبیات، طب وغیرہ کا علم حاصل کیا۔ عہد خلافت راشدہ میں علم و فن کے کسی شعبے میں کوئی بڑا عالم پیدا نہ ہوا۔ لیکن وہ روح ضرور پیدا ہو گئی جس کا نتیجہ دوسری اور تیسری صدی میں علم و فن کے گہرہائے بے بہا کی صورت میں نمودار ہوا۔ اس نے تحقیق و تجسس کے اصول معین کر دیئے۔ اور علم، فضل، تحقیق و تدقیق کی قدر و قیمت کو جانچا۔ اسی طرح اس نے مسلمانوں کو اس بات کی ترغیب دلائی کہ وہ دنیا کے گوشے گوشے میں پھیل جائیں، اُسے اپنے زیر نگیں کریں اور مختلف علاقوں اور سرزمینوں میں خداوند عالم کے کرشمے دیکھیں۔ دوسرے لفظوں میں اُس نے ان فتوحات کی رفتار کو ایک بے پناہ حرکت و قوت سے آشنا کیا جس نے مغرب میں فرانس کی سرحد کو پار کر لیا اور مشرق میں ایک طرف دیوار چین سے جا ٹکرائی اور دوسری جانب شمال مغربی ہندوستان کو پامال کر دیا۔

نیا اخلاقی نظام

ان تمام باتوں سے کہیں زیادہ اس دور کا طرۂ امتیاز وہ اعلیٰ پایہ کا نظام اخلاق ہے جس سے اس دور کا بچہ بچہ آشنا تھا۔ مسلمان بحیثیت مجموعی تمام اقصائے عالم میں دیانتداری، وفاشعاری، شجاعت اور عدل و انصاف کے نمونوں کی حیثیت سے قابل تعریف گردانے گئے۔ مسلمانوں کا یہ روایتی کردار، اس الوہی کردار کی پیداوار تھا جس کی تعلیم قرآن مجید نے دی اور رسول اللہؐ نے جس کا عملی نمونہ پیش کیا۔ تاریخ میں ایسے واقعات بکثرت دستیاب ہوتے ہیں کہ مسلمان فوجیں کسی غیر سرزمین میں داخل ہوئیں تو حکمران تو ان کے مقابل آئے لیکن وہاں کی رعایا نے ان کا استقبال کیا۔ ایران، شام اور مصر میں بار بار ایسے واقعات پیش آئے۔ پھر ایسی شہادتیں بھی دستیاب ہوتی ہیں کہ مسلمانوں نے عسکری مصالح کے پیش نظر عیسائیوں کا علاقہ خالی کر دیا۔ اور وہاں کے عیسائی باشندے اپنے نیک دل حکمرانوں کی جدائی پر زار زار روئے اور از سرِ نو اپنے ہم مذہبوں کی حکومت پر پریشانی اور خدشات کا اظہار کیا۔ اس اخلاقی نظام کی تعریف صرف سیاسی اور مذہبی عدل ہی کی بنا پر نہیں کی جاتی تھی۔ بلکہ اس دلپذیر طرز زیست کی بنا پر بھی اسے قابل تحسین گردانا جاتا تھا جو اس اخلاقی نظام کا نتیجہ تھی۔

محیر العقول دور

وہ ذہنی اور عمرانی تغیرات جو خلافتِ راشدہ کے مختصر سے دور میں وقوع پذیر ہوئے اس قدر

بے مثال اور حیرت آفرین تھے کہ خود عربوں کو ان پر حیرت ہوئی۔ مشہور فرانسیسی مورخ ریناں کا بیان ہے کہ جو کام رومنوں اور بازنطینیوں نے پانچ سو سال میں سرانجام دیا وہ عربوں نے ایک ہی نسل میں مکمل کر دیا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ دنیا آج بھی اس عظیم انقلاب پر انگشت بدنداں ہے۔

سوال و جواب

جوازِ موسیقی

مولانا سید محمد ہاشم فاضل شمسی (لائبریرین سندھ پراونشل لائبریری کراچی) لکھتے ہیں:

"ماہنامہ تاج کراچی مورخہ ستمبر ۱۹۵۶ء میں ایک مختصر سا مضمون بجواب فاران کراچی شائع کر چکا ہوں۔ مدیر مخالف نے "سماع شریف" کہہ کر صلحائے اُمت پر طنز کیا تھا اور اس مجلس ذکر کی توہین کی تھی۔ لہذا "سماع شریف" ہی کی ذیلی سرخی کے تحت سماع پر چند سطریں لکھ دی گئیں۔ اور ارادہ تھا کہ باقاعدہ اس عنوان پر مفصل مضمون لکھوں۔ مگر شاید آپ کو اندازہ نہ ہو لاہور اور کراچی کے درمیان جو طویل بُعد مسافت ہے دونوں شہروں کے ماحول میں بھی اس سے کچھ کم فرق و دوری نہیں ہے۔ لاہور میں جہاں لامذہب یا ضعیف المذہب رہتے ہیں وہاں ایک بڑی جماعت سرفروشان مذہب کی بھی موجود ہے۔ مگر کراچی کا حال بالکل مختلف ہے۔ ان حالات میں بعض مباحات کی تائید بلکہ چند خاص مستحبات کی حمایت سے اندیشہ ہے کہ اسلام سوزی کا کام کہیں تیز تر نہ ہو جائے۔ یہ سچ ہے کہ قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق (۲۴) سے حقیقت کا اعلان مقصود ہے کہ ہماری زندگی کا مدار طبعی حاجات کی تکمیل پر ہے اور زندگی کا اظہار چند معین حواس کے ذریعے ہوتا ہے لہذا زندگی اپنے تمام اصولی و فروعی تقاضوں کے ساتھ سراپا احتیاج ہے۔ اور اس کی ہر حاجت اور حاجت روائی کا سامان اللہ کا رزق ہے۔ ان ارزاق میں بعض طیب لذاتہ ہیں وہ حلال ہیں اور بعض خبیث لذاتہ ہیں وہ حرام ہیں اور بعض طیب لذاتہ مگر خبیث لغیرہ ہیں۔ ان کا استعمال اسی حد تک ممنوع ہے جب تک خبث کی آلائش باقی ہے۔ مثلاً طیب چیز ناجائز ذریعہ سے حاصل کی گئی یا وہ طیب چیز بعض طبعی و مزاجی حالات میں ہلاکت آفرین معلوم ہو۔ اسی طرح بعض اشیاء خبیث لذاتہ اور طیب لغیرہ ہیں مثلاً مردار و شراب کہ خوف ہلاکت و موقع اضطرار میں استعمال ہوں گے۔ لہذا جن چیزوں کو بھی ہم شریعت کے حدود کے اندر رہ کر استعمال کریں گے وہ رزق طیب ہی ہوں گی۔

ہماری احتیاجات حواس کے اعتبار سے مختلف الجہات ہیں اور ہر جہت میں جو حاجت پیدا ہوتی ہے ان کی تکمیل کے لیے رزاق کریم نے ارزاق طیبہ خلق فرمائے ہیں۔ ان طیب رزقوں میں سے کسی چیز کو حرام قرار دینا قرآن مجید کے زیب عنوان آمت کی مخالفت ہو گی۔ مثلاً حاسہ بصرہ کے لیے دیدہ زیب اشکال و صور اور الوان بنتی

ہیں۔ حاسہ سمع کے لیے اچھی اور سریلی آوازیں رزق طیب ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ان میں سے کوئی چیز اس وقت تک حرام و ممنوع نہیں ہو سکتی جب تک فواحش ماظہر منہا وما بطن کی آمیزش سے ان میں کدورت نہ آجائے۔ پیاری اور سریلی آوازیں خواہ حلقوم انسانی سے پیدا ہوں یا کسی اور جاندار وبے جان اشیاء سے پیدا کی جائیں۔ فواحش کی الائش سے جب تک پاک ہیں طیب ہیں اور جس حد تک فواحش کی الائش ہو گی ممانعت وحرمت عائد ہوتی جائے گی۔ آیت مذکورہ بالا میں موسیقی بھی داخل ہے جب تک فواحش سے پاک ہے رزق طیب ہے جب فواحش سے امتزاج ہو گا خبیث وحرام ہو جائے گی۔ قرآن کی عمومی تحلیل کا دائرہ وسیع ہے اور یہ اپنی وسعت کے ساتھ کارفرما ہے جو چیزیں اس دائرۂ حلت سے خارج ہوں گی کسی واضح دلیل سے خارج ہوں گی۔ حرمتِ موسیقی قرآن کی کسی آیت سے ثابت نہیں ہے۔ رہیں حدیثیں تو اصولی طور پر اخبار احاد عمومات قرآنیہ کی مخصص نہیں ہوتیں۔ خبر واحد سے قرآن کا اطلاق مقید نہیں ہوتا چہ جائیکہ قرآن مجید کی حلال کردہ چیزوں کو خبر واحد سے حرام ٹھہرایا جائے۔ موسیقی کی حلت قرآن کے عموم طیبات سے ثابت ہے اور اس کی تحریم خبر واحد سے پیش کی جائے اور اس خبر واحد کا حال یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک قابل استدلال نہیں ہے کیونکہ محدثین کی تحقیق یہ ہے کہ حرمت غناء کے متعلق جتنی روایتیں ہیں وہ سب موضوع یا ضعیف ہیں اور اس سلسلے کی کوئی روایت حضور اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ثابت نہیں ہے بلکہ حضور اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حلت غنا کی روایتیں ثابت ہیں۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے سماع غنا عہد نبوی کے بعد بھی ثابت ہے۔ تابعین، تبع تابعین سے حلت غناء واستماع غناء کا ثبوت ملتا ہے۔

پھر ایک ایسا مسئلہ جو عموم قرآن سے جائز ثابت ہو۔ قرآن میں اس کی ممانعت نہ ہو۔ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول وعمل سے جائز ثابت ہو۔ صحابہ کے اعمال سے جائز ثابت ہو۔ تابعین وتبع تابعین کی تحقیق میں جائز ٹھہرے۔ محدثین کے نزدیک جائز ہو۔ کوئی شخص ضعیف وموضوع روایتوں سے اس کی حرمت کا دعویٰ کرے اور فسق وفجور قرار دے سخت حیرت کی بات ہے۔ موسیقی جب فواحش سے آمیز نہ ہو یا لہو الحدیث نہ بنے جائز ہے اور اگر اس کی غرض اللہ ورسولؐ کا ذکر ہے تو یہ سنتِ داؤدی ہے۔"

ثقافت فاضل مراسلہ نگار نے جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے وہ اپنی جگہ بہت وزنی ہیں اور منکرین سماع کو بعض نئے نکات کی طرف متوجہ کرتے ہیں۔ موصوف نے ایک بات یہ لکھی ہے کہ:

"...... ان حالات میں بعض مباحات بلکہ چند خاص مستحبات کی حمایت سے اندیشہ ہے کہ اسلام سوزی کا کام تیز تر نہ ہو جائے۔"

اس بات نے ایک نئے بحث کی طرف ہمیں متوجہ کیا ہے۔ یہ بالکل صحیح ہے کہ فقہی مسائل میں عصری تقاضوں کا لحاظ نہایت ضروری ہے اور ادارہ ثقافت اسلامیہ کی شروع سے یہی دعوت رہی ہے۔ اس لیے موسیقی پر گفتگو کرتے

وقت اس کے نتائج و ثمرات کو ضرور پیش نظر رکھنا چاہیئے۔ لیکن اس سلسلے میں چند باتیں ضرور سامنے رکھیے :

ا۔ پہلی چیز تو یہ ہے کہ محدثین اور ان کے متبع فقہاء جب بھی مسئلہ غنا کا ذکر کرتے ہیں تو ایک طرف تو وہ اختلاف لفظوں میں یہ اعتراف کرتے ہیں کہ حرمت غناء پر کوئی نص موجود نہیں۔ روایات جتنی بھی ہیں وہ سب کی سب موضوع یا غایت درجے کی ضعیف ہیں۔ اس کے ساتھ وہ کچھ معذرت خواہانہ انداز اختیار کرکے یہ تشریح شروع کر دیتے ہیں جو روایات حرمت غنا کے متعلق ہیں وہ اسی غنائے متعلق ہیں جو لہو ولعب اور فسق و فجور سے وابستہ ہو لہذا جو غنا فواحش سے مقترن ہو وہ ناجائز ہے۔

سوال یہ ہے کہ جب حرمت غنا کی تمام روایات موضوع ہیں تو ان سے اس قسم کے معذرت خواہانہ استدلالات کب درست ہیں؟ بات سیدھی کرنی چاہیئے کہ گانا بجانا مطلقاً جائز ہے اور اس کی اباحت میں کوئی شک نہیں کیونکہ انبیاء، صحابہ، تابعین، تبع تابعین، مجتہدین، علماء سب سے اس کی اباحت ثابت ہے۔ رہا کسی خارجی وجہ سے اس کا ناجائز ہو جانا تو وہ کس چیز میں نہیں؟ اگر آپ سے کوئی نماز کے متعلق دریافت کرے تو اس کا سیدھا جواب یہ ہے کہ نماز فرض ہے۔ نکاح کے متعلق پوچھا جائے تو اس کا صاف جواب یہ ہے کہ سنت ہے (النکاح سنتی) انڈا کھانے کے متعلق سوال ہو تو جواب یہ ہے کہ مباح ہے ھلم جرا۔

ان سوالات کا جواب یہ نہیں کہ ...... ہاں نماز فرض تو ہے مگر بیت الخلا میں نماز پڑھنا یا ریا کاری کے لیے پڑھنا ناجائز ہے۔ نکاح سنت تو ہے مگر نامرد کے لیے حرام ہے۔ انڈا بے شک جائز ہے لیکن اگر کسی پڑوسی کی مرغی کا ہو تو اسے بلا اجازت کھانا دائرۂ جواز میں نہیں آتا ــــــ جواب کا یہ انداز ہمارے نزدیک درست نہیں۔ یہ "اگر، مگر، لیکن اور بشرطیکہ" وغیرہ بالکل بے ضرورت ہے، بے معنی ہے۔ ہر چیز کے متعلق راست جواب یہ ہونا چاہیئے کہ "فی حدذاتہ" وہ کیا ہے؟ یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر کفالت کی استطاعت موجود ہو، پسندیدہ رشتہ بھی مل رہا ہو اور بدکاری میں مبتلا ہو جانے کا قوی اندیشہ ہو تو نکاح محض مباح یا سنت ہی نہیں رہتا بلکہ نماز سے بھی کچھ زیادہ فرض ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی عنین (نامرد) ہو اور کفالت کی کوئی استطاعت بھی نہ رکھتا ہو تو نکاح محض مکروہ تنزیہی نہیں ہوتا بلکہ خنزیر سے زیادہ حرام ہو جاتا ہے۔ غرض اباحت سے لے کر فرض تک اور خلاف اولیٰ سے لے کر حرام مطلق تک جتنے بھی درجے ہیں وہ سب کے سب ہو سکتے ہیں۔ جیسے حالات ہوں گے ویسا فتویٰ ہوگا لیکن جب نکاح کے متعلق علی الاطلاق گفتگو ہو تو اسے فی حد ذاتہ سنت ہی کہا جائے گا۔ "اگر مگر اور لیکن" کے ساتھ اسے وابستہ نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کے درجات ہی سے بحث کرنے کا موقع ہو تو صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ نکاح کبھی مکروہ بھی ہوتا ہے۔ کراہت تو صرف ایک درجہ ہوا۔ اس کے ساتھ فرضیت، وجوب، سنت مؤکدہ، مستحب اور اباحت محضہ اور پھر اس کے مقابلے میں حرمت مطلقہ، کراہت تحریمی، کراہت تنزیہی اور خلاف اولیٰ

وغیرہ سب کو بیان کرنا چاہیئے۔ صرف ایک ہی پہلو کے دو ایک درجوں پر اکتفا کر لینا کوئی منصفانہ روش نہیں۔

غنا کو حرام کہنے والوں کی روش نسبتاً سیدھی ہے۔ وہ عموماً ناجائز و حرام کہہ کر الگ ہو جاتے ہیں لیکن جوازِ غنا کے قائلین (خواہ محدثین ہوں یا فقہا یا صوفیہ) عموماً یہ کرتے ہیں کہ اباحت کے اعتراف کے ساتھ وہی معذرت خواہانہ "اگر، مگر، لیکن، وگرنہ، بشرطیکہ" وغیرہ کا ذکر ضرور کر دیتے ہیں۔ مجھے ان کے کامل احترام کے باوجود افسوس ہے کہ ان کی اس روش سے اتفاق نہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں:

(الف) اگر وہ اس کی حرمت کے درجات کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں تو اس کے مقابلے میں اباحت سے لیکر فرضیت تک کے درجات کو بھی ذکر کرنا چاہیئے۔ جس طرح خنزیر و مردار بعض اوقات حلال ہو جاتا ہے اسی طرح بعض اوقات گانا بجانا بھی اباحت کی حد سے گزر کر مستحب، سنتِ مؤکدہ، واجب اور فرض بھی ہو جاتا ہے۔ بحمد اللہ چند بزرگوں کو ان درجات کے ذکر کی توفیق بھی نصیب ہوئی ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

شیخ الفقہاء الحنفیہ علامہ خیر الدین رملی لکھتے ہیں:

واما سماع السادة الصوفيه فبمعزل من هذا الخلاف بل مرتفع عن درجة الاباحة الى رتبة المستحب كما صرح به غير واحد من المحققين۔	(صوفیۂ کرام کا گانا سننا تو وہ ان اختلافیات سے الگ چیز ہے بلکہ جواز کے درجے سے گزر کر یہ مستحب کے درجے تک پہنچا ہے جیسا کہ بہت سے محققین نے اس کی تصریح کی ہے (فتاویٰ خیریہ ج ۲ ص ۱۶۹ و ص ۲۱۲)۔

شیخ محمد بن احمد مغربی طیونسی لکھتے ہیں:

"..... ایسی ہی ایک محفل میں شیخ موصوف (شیخ تقی الدین) کے ساتھ بعض ائمہ اور باخیم نے شرکت کی جس کے متعلق شیخ شہاب الدین بن عبد الظاہر کہتے ہیں کہ شیخ تقی الدین پر عالمِ وجد طاری ہوا۔ وہ ٹہل ٹہل کر کہہ رہے تھے

(ایسے لوگوں کی محفلِ سماع میں شرکت تو قربِ الٰہی کا ذریعہ ہے)۔ (فرح الاسماع مطبوعۂ انوار محمدی لکھنو ص ۱۲-۱۹)

ملا جیون تفسیر احمدی میں ناجائز محافلِ غناء کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

..... بخلاف اولياء الحق فانه لم يبق حديثا لهوا في شأنهم بل يكون ذلك وسيلة لرفع درجاتهم ونيل كمالاتهم۔	بخلافِ اولیائے حق کے کہ ان کا معاملہ صرف یہی نہیں کہ لہو حدیث سے الگ ہے بلکہ یہ سماع ان کی بلندی درجات اور حصول کمالات کا ذریعہ ہے۔

حضرت سید محمد گیسو دراز فرماتے ہیں:

"فتح کارِ من بیشتر در تلاوت و سماع بود (سیر الاولیاء) (میرا روحانی کشود یا تلاوتِ قرآن کے دوران میں ہوا یا محفلِ سماع میں)۔

حضرت مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی لکھتے ہیں :

"حضرت قدوہ کبریٰ فرمودند: حالتے کہ عارف را در سماع دست دہد دقیقیکہ سالک را در استماع نصیب گردد از صد چلہ حاصل نشود و از ریاضات شدیدہ واصل نبود .... حضرت قدوہ کبریٰ فرمودند کہ بعض از طائفہ بہ فرضیت سماع قائل اند کالدواء للداء - و بالنغمات تنظم مخاطبات الاسرار و یتحرک جذبات الانوار فان السماع محرک القلوب ۔

(حضرت قدوہ کبریٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ عارف کو سماع میں جو حالت پیدا ہوتی ہے اور سالک کو گانا سننے میں جو فیض حاصل ہوتا ہے وہ سو چلوں اور سخت ریاضتوں سے بھی میسر نہیں آتا ..... حضرت قدوہ کبریٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ بعض گروہ صوفیہ سماع کی فرضیت کے قائل ہیں جیسے بیماری کے لیے دوا ہوتی ہے اور گانوں سے پراسرار مخاطبت ہوتی ہے اور انوار کی کشش حرکت میں آتی ہے کیونکہ سماع سے دل متحرک ہوجاتے ہیں) ۔

حضرت جنید فرماتے ہیں کہ :

• اگر زمان، مکان اور اخوان یکجا ہوں تو سماع واجب ہے" (احقاق السماع ص۲۷) ۔

مولانا بحر العلوم کے صاحبزادے مولانا عبد الاعلیٰ لکھتے ہیں :

" وچشتیہ از فرقۂ صوفیہ سوئے وجوب وے رفتہ مشروط کردہ اند کہ مغنی و مستمع امرد نہ باشد و ذوق الٰہی داشتہ باشد" (شرح مناقب مذاقیہ مولفہ ملا نظام الدین) ۔ (صوفیوں میں فرقۂ چشتیہ سماع کے وجوب کی طرف گیا ہے بایں شرط کہ گانے والا اور سننے والا امرد نہ ہو اور اس میں ذوق الٰہی موجود ہو) ۔

حضرت سید احمد کبیر رفاعی فرماتے ہیں کہ :

السماع داعیۃ الی الحق وھو من جملۃ القربات ۔ گانا حق کی طرف بلاتا ہے اور وہ تقرب الٰہی کا ایک ذریعہ ہے (جلاء الصدی فی سیرۃ امام الھدیٰ قلمی) ۔

مخدوم سید اشرف جہانگیری سمنانی لطائف اشرفی میں لکھتے ہیں کہ :

• سماع کے لیے زیادہ اولیٰ جگہ مسجد ہے "

مولانا عبد الرحمان لکھنوی پنجابی مسجد ہی میں سماع سنتے تھے اور کہتے تھے کہ :

" سماع ہماری عبادت ہے اور مسجد عبادت کے لیے مختص ہے" (عقائد العزیز) ۔

امام احمد غزالیؒ کے متعلق بھی عقائد العزیز میں یہی لکھا ہے کہ وہ سماع کے لیے مسجد کو زیادہ موزوں سمجھتے تھے ۔ اگر سماع سے کوئی روحانی فائدہ نہ ہو اور صرف مادی فائدے مقصود ہوں جب بھی اباحت سے لے کر فرض تک کے مختلف درجات ہوں گے ۔ بیسیوں امراض ایسے ہوتے ہیں جن کا علاج صرف موسیقی سے ہوتا ہے ۔ ملاحظہ ہو، "اسلام اور موسیقی" صفحہ ۱۱۷ ۔

یہ چند اقتباسات ہیں جن سے یہ بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ بہت سے اہل دل، اہل علم اور اہل نظر نے سماع کے صرف حرمت کے پہلو کو ہی نہیں بیان کیا ہے بلکہ اس پہلو کو بھی اجاگر کیا ہے جس میں اباحت سے لے کر فرضیت تک سماع کے مختلف درجات ہیں۔ اب سوال صرف یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں نے فتوائے اباحت کے ساتھ صرف حرمت ہی کے مختلف درجات کو کیوں بیان کیا؟ ساتھ ہی اباحت کے مختلف درجات کا ذکر بھی کیوں نہ کیا؟

۲۔ دوسری وجہ اختلاف ہمیں ان بزرگوں سے یہ ہے کہ یہ حضرات ہمیشہ موسیقی کے ذکر کے ساتھ اس کے قبیح لغیرہ ہونے کے اسباب کا ذکر بھی تفصیل سے ضروری سمجھتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ مثلاً "اگر غنا و موسیقی کے ساتھ فواحش و منکرات ہوں یا یہ فرائض سے غافل کر دیں یا ناجائز لہو، شراب، زنا وغیرہ کی محفل ہو یا شہوت انگیز مضامین گائے جائیں یا عورتیں اور امارد موجود ہوں یا کسی مسلمان یا ذمی کی ہجو ہو[۱] وغیرہ وغیرہ تو ایسی موسیقی ناجائز و حرام ہے۔"

سمجھ میں نہیں آتا کہ غنا کے ساتھ ان فواحش کا خواہ مخواہ ذکر کر کے اصل مسئلے پر پردہ ڈالنے کی کیا ضرورت پیش آجاتی ہے؟ ان چیزوں کا ذکر باب الفواحش میں ہونا چاہیئے۔ صرف موسیقی سے ان کو نتھی کرنے سے غرض کیا ہے؟ یہ فواحش تو جس جگہ بھی ہوں گے اور جس محفل یا جس چیز کے ساتھ وابستہ ہوں گے وہ ناجائز ہو گی۔ پھر سوال یہ ہے کہ اور احکام کے ساتھ ان فواحش کا ذکر کیوں نہیں کرتے؟ یہ کیوں نہیں کہتے کہ اگر شرح وقایہ کے بعض حصے پڑھنے سے شہوت پیدا ہو ——اس کے بعض حصے ایسے بھی ہیں جو سماع سے زیادہ ہیجان انگیز ہو سکتے ہیں —— تو اس کا پڑھنا ناجائز ہے؟ یہ کیوں نہیں لکھتے کہ اگر مسجد میں امارد آئیں اور اس سے خراب جذبات پیدا ہوں تو مسجد میں آنا جائز نہیں؟ یہ کیوں نہیں فرماتے کہ عورتوں کو دیکھ کر یا ان کی آواز سن کر ہیجان انگیز خیالات آئیں تو ان کی گواہی حرام ہے؟ یہ فتویٰ کیوں نہیں دیتے کہ اگر امرد طلبہ مدرسوں میں پڑھنے آئیں تو انہیں علم دین مت پڑھاؤ بلکہ انہیں خارج کر دو یا مدرسے کو بند کر دو؟ یہ ساری باتیں موسیقی ہی کی طرح کثیر الوقوع ہیں۔ پھر ان فواحش کا ذکر خاص طور پر محافل موسیقی کے ساتھ کرنے کا مقصد کیا ہے؟ اگر کسی محفل میں یہ فواحش ہوں اور وہاں موسیقی کا نام و نشان بھی نہ ہو اور ایک شعر بھی کسی کی زبان پر نہ آئے تو کیا وہ محفل جائز ہو جاتی ہے؟ اور کیا اگر نثر میں گفتگو کے طور پر کسی مسلمان یا ذمی کی ہجو ہو تو وہ دائرہ جواز میں آجاتی ہے؟ کیا کوئی غنا بغیر فواحش کے یا کوئی فحشا بغیر موسیقی کے نہیں ہوتا؟ جتنے درجات کراہت موسیقی کے ہیں اتنے ہی اباحت غنا کے بھی ہیں۔ پھر خاص طور پر درجات کراہت ہی کو ذکر موسیقی کے ساتھ لپیٹے رہنے کا مطلب کیا ہے؟ اسی کے ساتھ ساتھ درجات اباحت کا ذکر کیوں نہیں کیا جاتا؟

شہوت کوئی بری چیز نہیں۔ یہ خدا کی نعمت ہے۔ یہ بری اس وقت ہوتی ہے جب اس کا مصرف غلط لیا جائے۔ ہمارے

---

[۱] اسلامی رواداری کی یہ انتہا ہے کہ فقہاء ایسے اشعار گانا بھی ناجائز بتاتے ہیں جن میں کسی ذمی کا ذم ہو۔ دیکھئے فتح القدیر۔

وغیرہ کے بعض نہایت صوفی و متقی فقہاء نے اپنی دینی کتابوں میں امساک کے تعویذ اور طلا کے نسخے بھی لکھے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کا مقصد قوت جنسی میں اضافہ کرنا ہی ہے لیکن ہم اس پر معترض ہونے کا حق نہیں رکھتے کیونکہ یہ اضافہ کوئی فعل حرام نہیں۔ حرام صرف اس وقت ہوگا جب اس کا مصرف غلط لیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ اسی نقطۂ نظر سے موسیقی کو بھی کیوں نہیں دیکھا جاتا؟ اگر اس سے جنسی ہیجان بھی پیدا ہو ——— جو استعمال طلا کے ہیجان سے بہرحال کم ہوگا ——— تو یہ کوئی گناہ نہیں بلکہ کم قوت لوگوں کے لیے یہ اسی طرح ضروری ہے جس طرح مقوّی گولیاں اور محرک دوائیں اور عمدہ طلا ہاں اگر اس سے مصرف غلط لیا جائے گا تو ناجائز ہوگا۔

یہ ساری باتیں عرض کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ غنا و موسیقی کے متعلق جب بھی مطلق سوال ہو تو اس کا مطلق جواب ایک اور صرف ایک ہے کہ اس کی اباحت و حلت و جواز پر ہمیشہ سے اجماع امّت رہا ہے جیسا کہ شیخ محمد بن احمد مغربی طیونسی اپنی کتاب فرح الاسماع[1] میں اور امام کمال الدین ادفوی اپنی الامتاع میں لکھتے ہیں۔ اور اگر سوال کسی خاص حالت یا شرط کے ساتھ ہو تو اس کے مطابق جواب دینا چاہیئے۔ اور اگر مطلق سوال کے ساتھ دوسرے مقتضیات و شرائط کا ذکر بھی ضروری ہو تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ کراہت و حرمت کے درجات کے ساتھ اس کے تمام درجاتِ اباحت و وجوب کا بھی ذکر کرنا چاہیئے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ جہاں موسیقی کا ذکر آیا اور خطرے کی گھنٹی بجنی شروع ہو گئی اور عدم جواز کے تمام پہلو اجاگر ہونے شروع ہو گئے۔ ہمیں اس روش سے مؤدبانہ اختلاف ہے خواہ کوئی محدث اسے اختیار کرے یا فقیہہ یا صوفی۔

ہمارے نزدیک موسیقی، غنا، قوالی، سماع یا گانے بجانے کے متعلق سوال کا صرف ایک سیدھا سادا جواب ہے کہ فی حدِ ذاتہ اس کی مطلق حلت و جواز و اباحت پر عہد نبوی سے لے کر آج تک اجماعِ امّت رہا ہے۔ البتہ خارجی اسباب کی وجہ سے وہ جس طرح خلاف اولی، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور حرام ہو سکتا ہے اسی طرح مباح، مستحب، سنّتِ موکدہ، واجب اور فرض بھی ہو سکتا ہے۔

یہ کہنا بھی کچھ زیادہ وزن نہیں رکھتا کہ عام طور پر موسیقی سے ناجائز ہی مصرف لیا جاتا ہے اس لیے اس کی حرمت ہی پر زور دینا چاہیئے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ عام طور پر جنسی قوت سے ناجائز ہی مصرف لیا جاتا ہے لہذا لوگوں کو نامرد ہو جانے پر زور دینا چاہیئے۔ بلکہ اس سے آگے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ عام طور پر نماز ریاکاری سے پڑھی جاتی ہے لہذا ترکِ نماز پر زور دینا چاہیئے۔ بلکہ کہنے والا یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ خلافتِ راشدہ کے بعد سے آج تک عام طور پر اسلام کو غلط ہی استعمال کیا جاتا رہا ہے اس لیے کفر پر زیادہ زور دینا چاہیئے۔ اس طرح

---

[1] "اسلام اور موسیقی" ص۸۳ میں یہ حوالہ موجود ہے اور ثقافت ماہ اگست میں اصل عبارت بھی درج ہے۔

کے استدلالات اہل علم کو زیب نہیں دیتے۔ مسئلہ جو ہو وہی بیان کرنا چاہیئے البتہ خاص حالات میں خصوصی فتوے بھی دیئے جا سکتے ہیں۔ لیکن وہ مخصوص زمان و مکان یا احوال و ظروف کے ساتھ ہی وابستہ رہیں گے۔ عمومی فتوےٰ نہ ہوگا۔ اگر حالتِ اضطرار میں مردار کھانے کی اجازت دی جائے تو اسے عمومی فتویٰ بنانا صحیح نہ ہوگا۔ عمومی فتویٰ حرمت ہی کا رہے گا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ امام عبدالغنی نابلسی نے نہ فقط گانے کے متعلق بلکہ آلاتِ مطربہ یعنی سازوں کے بارے میں بھی صاف صاف یوں لکھ دیا ہے کہ:

فان لم تکن لاجل التلھی فلیست بحرام بل ھی مباحۃ حینئذ لجمیع المسلمین والمؤمنین سواء کانوا من العامۃ القاصرین او من الخاصۃ الکاملین ولا یکتم ھذا الحکم من احد مطلقاً۔ (ایضاح الدلالات فی سماع الآلات ص)	اگر ساز لہو کے لیے نہ ہوں تو یہ حرام نہیں بلکہ تمام مومن و مسلم کے لیے جائز ہے خواہ وہ ناقص عوام ہوں یا کامل خواص۔ اور اس حکم کو کسی سے بھی پوشیدہ نہیں رکھنا چاہیئے۔

لہو کے معنی خود امام عبدالغنی نابلسی نے وضاحت کے ساتھ لکھ دیئے ہیں اور ہم اسے گذشتہ شمارے میں بھی لکھ چکے ہیں کہ لہو صرف اس وقت ہوگا جب اس کی وجہ سے کوئی فرائض سے غافل ہوجائے یا منکرات میں مبتلا ہو جائے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو وہ لہو بھی قطعاً مباح ہے۔ ہم پچھلے شمارے میں بھی لکھ چکے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا کہ ان الانصار یعجبھم اللھو (انصار کو لہو سے دلچسپی ہے) پھر حضورؐ نے ایک مغنّیہ (زینب) کو انصار کے ہاں جا کر اپنا ہنر موسیقی دکھانے کا حکم دیا۔

اس موقعے پر ذرا یہ ذہن نشین رہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک دف بجا کر اعلان کرنا صحتِ نکاح کی شرط ہے یعنی محض مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔

غرض امام عبدالغنی نابلسی بھی اسے پسند نہیں فرماتے کہ گانے بجانے کی اصل علت کو کسی مسلمان سے پوشیدہ رکھا جائے۔ ہم بھی اسی کو انسب سمجھتے ہیں اور اس میں صرف اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ اگر اس کی کراہت کے مختلف درجات کی وضاحت کی جائے تو اس کی اباحت کے مختلف مدارج کو بھی واشگاف لفظوں میں ظاہر کر دینا چاہیئے۔

آخر میں ایک بات اور عرض کرنی مناسب سمجھتا ہوں کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کو گانے بجانے سے کوئی دلچسپی نہیں اور انہیں اس سے کوئی روحانی کیف حاصل نہیں ہوتا بلکہ الٹی کوفت و انقباض ہوتا ہے۔ انہیں فی الواقع اس سے اجتناب ہی کرنا چاہیئے۔ اگر کسی کو گوشت پسند نہیں یا اسے نقصان کرتا ہے تو اسے کون مجبور کر سکتا ہے کہ چونکہ گوشت سید الطعام ہے اور "سنت" ہے اس لیے ضرور کھاؤ؟ اس کے لیے تو پرہیز ہی اولیٰ ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اسے کسی دوسرے کو اس سے روکنے کا ــــ اور خصوصاً ناجائز کہہ کر روکنے کا ــــ قطعاً کوئی حق نہیں پہنچتا۔ یہ ایک صریح شرعی جرم ہے۔ اور کچھ لوگ ایسے ہیں جو کور ذوق نہیں بلکہ گانے بجانے سے دلچسپی رکھتے ہیں اور اس کا کوئی غلط مصرف لینے کا اندیشہ بھی نہیں۔ اس کے باوجود وہ گانے بجانے سے اجتناب کیا

کرتے ہیں۔ یہ ان کا ذاتی فعل ہے۔ وہ اگر کوئی اچھی نیت رکھتے ہیں اور کسی غلط تقوے کا غرور نہیں رکھتے تو بہت ممکن ہے وہ عنداللہ ماجور ہوں۔ لیکن وہ اگر اسے حرام بتانے لگیں تو یہ ان کی کم علمی ہوگی اور اگر کم علمی نہیں تو ماجور ہونے کی بجائے ماخوذ ہونے کا اندیشہ ہے۔

ایک بات اور بھی سن لیجئے۔ ہمیں موسیقی بلکہ سازوں کی مطلق اباحت پر اجماع اُمّت ہونے میں رائی برابر بھی شک نہیں رہا ہے۔ اس لیے اب اس کے مطلق جواز پر مزید دلائل پیش کرنے اور بحث کرنے کی ہم کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ اب جسے گفتگو کرنی ہو وہ اس کے درجات اباحت ــــ استحباب، سنّیت اور وجوب وغیرہ ــــ پر گفتگو کرے۔ یہ معلوم کرنے کے بعد کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد مواقع پر گانا سنا ہے اور بعض موقعوں پر اس کا حکم بھی دیا ہے[1] کسی اور ہستی کی پناہ لینے کی ضرورت نہیں۔ رہے ماوشما کے اقوال و افعال تو یہ اختلافات کسی اعتنا کے مستحق نہیں۔ اجماع کے یہ معنی نہیں کہ اس میں کسی ایک فردِ اُمت کا بھی اختلاف نہ ہو۔ ایسا مسئلہ تو دنیا میں کوئی بھی موجود نہیں جس میں کسی نے کوئی اختلاف ہی نہ کیا ہو۔ اسی لیے امام احمد بن حنبلؒ نے صاف لفظوں میں فرما دیا ہے کہ: من ادعی الاجماع فھو کاذب (جو شخص کسی مسئلے میں اجماع کلّی کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے)۔ آج تک طریقۂ نماز و حج وغیرہ پر تو اجماع امت ہو نہیں سکا تو اور کس مسئلے پر ہوگا؟

ہاں یہ صحیح ہے کہ ایک دَور کے اجماع کو دوسرے دَور کا اجماع بدل سکتا ہے کیونکہ تغیرِ احوال سے مسائل میں بھی تغیّر پیدا ہو جاتا ہے لیکن موسیقی تو ایک ایسا مسئلہ ہے جس کی حلت پر عہد نبوّت سے لے کر آج تک ہر دور میں ویسا ہی اجماع رہا ہے جیسا خلافتِ راشدہ کی راشدیت پر۔ اختلاف کرنے والوں نے تو ایک ایک خلیفۂ راشد کی خلافت سے بھی اختلاف کیا ہے لیکن یہ اختلاف ہمارے نزدیک نہ اجماع امت کو توڑ سکتا ہے نہ یہ اختلاف قابلِ اعتنا ہے۔

بے شک تغیرِ احوال سے مسائل بدل جاتے ہیں اور اس کلیئے سے موسیقی بھی مستثنیٰ نہیں لیکن اگر یہ کسی وقت خاص حالات میں خلاف اولیٰ سے لے کر حرام تک ہو سکتی ہے تو ویسے ہی دوسرے حالات کی وجہ سے مباح سے لے کر واجب تک بھی ہو سکتی ہے۔ اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔ یہاں سوال صرف فی حد ذاتہ مباح ہونے کا ہے۔ اور ہم اسی کے بارے میں یہ عرض کر رہے ہیں کہ اس پر ہر دَور میں اجماع امت رہا ہے۔ اس حقیقت ثابتہ کے دلائل میں ہم نے ائمۂ مجتہدین و فقہا وغیرہ کے اقوال پیش کئے ہیں۔ اگر کسی کو طنز و طعن کرنا ہو تو ان پر کرے اگر وہ اس کی جرأت کر سکتا ہو۔

آپ نے ماہنامہ "فاران" کے جواب میں جو کچھ لکھا ہے وہ میری نظروں سے نہیں گزرا ہے لیکن یقین ہے کہ

---

[1] یہ تمام روایات کچھ گزشتہ قسطوں میں آ چکی ہیں اور کچھ آیندہ آئیں گی۔

آپ نے علمی ہی گفتگو فرمائی ہوگی۔ لیکن اس قسم کے ماہنامے اور ہفت روزے "صرف جرنلزم اور صحافت کے ماہر ہیں جو اپنے حق میں یا دوسروں کے خلاف اچھا پروپیگنڈا تو کرسکتے ہیں لیکن علمی اور سنجیدہ گفتگو ان کا میدان نہیں۔ ان کے عدل و انصاف کا اندازہ اس سے فرما لیجئے کہ میری کتاب "اسلام اور موسیقی" کو پڑھے بغیر صرف نام سن کر ایک طنزنامہ لکھ مارا۔ لیکن یہ کبھی توفیق نہیں ہوئی کہ ان کی سیاسی پارٹی کے جس شخص نے استمنا بالید، وطی فی الدبر اور متعہ وغیرہ کے جواز کا فتویٰ دیا اس پر ایک حرف بھی لکھتے یا اب (الیکشن کی خاطر) جھوٹ بولنے کے جواز بلکہ وجوب پر جو خامہ فرسائی کرکے اسلامی اقدار کو رسوا کرنے کی کوشش کی ہے اس پر بھی لب کشائی کرتے۔ یہ حضرات ہر مسئلے کو ایسی شخصیتوں کی عینک لگا کر دیکھنے کے عادی ہیں جن کے "مزاج شناس رسول" ہونے پر ایمان لا چکے ہیں۔ آپ ان حضرات سے الجھ کر اپنا وقت کیوں ضائع کرتے ہیں؟ جن لوگوں کا سارا اسلام سمٹ کر صرف بیلٹ بکس میں آگیا ہے اور اب اس کعبۂ مقصود کی راہ میں رقم زکوٰۃ دینی ضروری ہوگئی ہے —— (بہت ممکن ہے کہ آیندہ قبلۂ نماز بھی یہی بیلٹ بکس ہو جائے) —— ان سے آپ دینی تحقیقات کی توقع ہی کیوں رکھتے ہیں؟ ان کے پاس دلائل کا کوئی جواب نہیں ولوکان بعضھم لبعض ظھیرا! اس لیے اپنی علمی و استدلالی بے بضاعتی کے خلا کو صرف طنز و استہزا اور بے وزن پروپیگنڈے ہی سے پُر کرنے کی سعی فرما سکتے ہیں۔ (محمد جعفر)

تنقید و تبصرہ

اساسِ تہذیب

شائع کردہ انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز حیدرآباد دکن۔ ضخامت ۱۹۶ صفحات۔ کاغذ عمدہ۔ طباعت دیدہ زیب۔ قیمت چار روپے آٹھ آنے۔

ڈاکٹر سید عبداللطیف نے یہ کتاب بہت محنت سے لکھی ہے۔ وہ کسی چیز کو ایڈٹ کرنے کی بڑی اچھی صلاحیت رکھتے ہیں جس کی جھلک اس تالیف میں بھی موجود ہے۔ کتاب کے حصہ اول یعنی ایمان باللہ کے بنیادی مضمرات کو چار بڑے بڑے حصوں میں منقسم کیا ہے۔ توحید، عمل صالح، وحدت انسانی اور مذہبی رواداری۔ حصہ دوم میں اسی انداز سے رزق العباد کی تشریح کے تحت بہت مفید عنوانات ہیں۔ حصۂ سوم میں قرآن کا اقتصادی نظام پیش کیا ہے اور حصۂ چہارم میں معاشرہ۔

کتاب کا انداز یہ ہے کہ ہر عنوان کے تحت پہلے اسی عنوان سے متعلق ایک یا زیادہ آیات قرآنی مع ترجمہ لکھی ہیں۔ اس کے بعد اسی سے متعلق ایک یا چند ایسی احادیث مع ترجمہ نقل کی ہیں جن سے آیات قرآنی کا تطابق ہو اور آیات کے مختلف پہلوؤں کو واضح کرتی ہوں۔ ہر صفحے پر ایک طرف اصل عبارت ہے اور اس کے مقابل سلیس ترجمہ آیات و احادیث کا انتخاب فاضل مؤلف کے حسن ذوق ہی کا نمونہ نہیں بلکہ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جدید اقدار کا بڑا لحاظ رکھا گیا ہے۔ موجودہ دور کے مصنفین کے لیے یہ خاصا مفید مجموعہ ہے یعنی ہر عنوان سے متعلق ضروری آیات و احادیث مع حوالہ مل جائیں گی۔

ہمارا خیال ہے کہ یہ تالیف پسندیدہ نظروں سے ملک میں دیکھی جائے گی اور اس کا پہلا ایڈیشن جلد ہی نکل جائے گا۔ اس کے بعد دوسرے ایڈیشن کے لیے ہماری کچھ معروضات ہیں جن کا اسی وقت پیش کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے

بعض عنوان کے تحت صرف آیات ہیں۔ احادیث نہیں جیسے "ذرائع جو زمین میں فراہم کئے گئے ہیں" کا عنوان۔

بعض جگہ صرف احادیث ہیں اور آیات نہیں مثلاً "عقل سلیم" ۸۳ کے تحت صرف احادیث ہیں آیات نہیں۔

بہت جگہ (مثلاً اسی ۸۳ کی پہلی سطر میں جو حدیث ہے) حدیث کے آخر میں راویوں کے نام نہیں۔

بعض جگہ زیادہ موزوں آیات یا احادیث درج ہونا انسب تھا۔

بعض جگہ مزید آیات یا احادیث کی بھی ضرورت تھی۔

ہمیں بڑی خوشی اس بات کی ہے کہ جس جگہ اسلام کو اور مسلمانوں کے کلچر کو ہر طرف سے مٹایا جا رہا ہے وہاں کچھ خدا کے ایسے بندے بھی موجود ہیں جو حکیمانہ انداز سے اس کی بقا کے لیے اپنی صلاحیتوں کو کام میں لا رہے ہیں۔ (م ج)

ایک حدیث

جنگ میں اخلاقی اقدار کا تحفظ

سنن ابوداؤد میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا بعث جیشاً قال انطلقوا بسم اللہ ولا تقتلوا شیخا فانیاً ولا طفلا صغیرا ولا امرأۃ ولا تغلّوا وضمّوا غنائمکم واصلحوا واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین (ریاض السنۃ ص۲۳۲)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی جیش روانہ کرتے تو فرماتے کہ: اللہ کا نام لے کر روانہ ہو جاؤ اور دیکھو کسی بوڑھے کو، کسی بچے کو، کسی عورت کو قتل نہ کرنا۔ خیانت نہ کرنا بلکہ غنیمت کو الگ جمع کرنا۔ مصالح عامہ اور حسن کاری کو پیشِ نظر رکھنا کہ اللہ تعالیٰ حسن کاروں کو پسند فرماتا ہے۔

جنگ اتنی بھیانک چیز ہے جس کا نتیجہ تباہی و بربادی کے سوا کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ آج تو دنیا اپنے آپ کو بڑا مہذب اور تعلیم یافتہ خیال کرتی ہے۔ اس کے پاس کم از کم کہنے کو خوش آئند اصول و قوانین بھی ہیں۔ لیکن آج بھی جنگ کے مواقع پر جو وحشت و درندگی کے مناظر دیکھے جاتے ہیں ان کے تصوّر سے روح کانپ جاتی ہے ایک خوفناک ہتھیار یہاں حرکت میں آیا اور شہر کا شہر آتش کدہ بن گیا۔ شیخ و شاب، زن و مرد حتیٰ کہ بہائم اور چوپائے بھی راکھ کا ڈھیر بن جاتے ہیں۔ کھیتیاں اور باغ و چمن بھی خاکستر ہو جاتے ہیں۔ یوں کہیئے کہ جاندار و بے جان ہی نہیں جل جاتے بلکہ اخلاقی و انسانی قدریں بھی ساتھ ہی جل بھُن کر خاک ہو جاتی ہیں۔ یہ سب کچھ آج بھی ہوتا ہے جب کہ دنیا علم و تہذیب کی مدعی اور فکر و نظر کی دعویدار ہے۔

اب ذرا تیرہ صدیاں پیچھے جا کر اندازہ کر لیجئے کہ اُس تاریک دَور میں کیا کچھ نہ ہوتا ہوگا۔ یہ وہ دور تھا جبکہ زندگی کے کسی مرحلے پر بھی اخلاقی قوانین کی پابندی ضروری نہ سمجھی جاتی تھی اور بین الاقوامی قوانین کے احترام کا تو کوئی تصور بھی نہ تھا۔ یہ ایک بڑی طویل داستان ہے اور اسے دہرانے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ بس چاول کے دو دانے دیکھ کر پوری دیگ کا اندازہ بآسانی کیا جا سکتا ہے۔ عرب کی قومی تاریخ کا مبتدی بھی جانتا ہے کہ عقائد سے لے کر عبادات، اخلاق اور معاملات تک ساری زندگی ننگِ انسانیت ہو رہی تھی عقائد کا یہ حال کہ مقتول کی کھوپڑی سے ایک ہامہ (اُلّو) پیدا ہو کر اس وقت تک فریاد کرتا رہتا ہے جب تک اس کے خون کا پورا انتقام نہ لے لیا جائے۔ عبادت یہ کہ برہنہ ہو کر طوافِ کعبہ کرنا رکن حج تھا۔ بین الاقوامی قانون کے

احترام کی یہ حالت کہ سفیروں کو قتل کر دیا جاتا تھا۔ قومی کیرکٹر یہ کہ قافلوں کو لوٹنا، قتل کرنا، ان کا مال و اسباب چھین لینا اور انہیں لونڈی غلام بنا لینا شجاعت تصور کیا جاتا تھا۔ عورتوں کی یہ عزت تھی کہ مائیں بیٹوں میں وراثت کے طور پر تقسیم ہوتی تھیں اور بیٹیوں پر یہ عنایت کہ انہیں زندہ درگور کر دینا نشانِ غیرت تھا۔ غرض انسانیت کے بھیس میں ہر طرف درندگی پھیلی ہوئی تھی۔ اور گنتی کی چند سعید روحوں کے سوا کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی اخلاقی قدروں کی حفاظت و رعایت کا کوئی جذبہ موجود نہ تھا۔ جو قوم اپنی ماؤں کو وراثت سمجھ کر تقسیم کرنے میں کوئی شرم محسوس نہ کرے اور اپنی لختہائے جگر کو پیوندِ زمین کر دینا تقاضائے غیرت سمجھے اور پُرامن حاجیوں اور مسافروں کی جان و مال کا کوئی احترام نہ کرے اس کے متعلق یہ معلوم کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہو سکتی کہ وہ اپنے دشمنوں اور حریفوں کے ساتھ کیا برتاؤ کرتی ہو گی اور جب میدانِ کارزار گرم ہونے کی حالت میں وہ سامنے مقابلے پر آتے ہوں گے تو ان پر قابو پانے کے بعد کیا سلوک کیا جاتا ہو گا۔

دیکھنے کی چیز صرف یہ ہے کہ اس دورِ جہالت و درندگی میں جب کہ دوستوں اور اپنوں کی جان و مال تک کی کوئی قدر و قیمت نہ تھی، ایک رحمۃ للعالمین انہیں کیا پیغام دیتا ہے اور اپنوں کے علاوہ برسرِ جنگ دشمنوں کے ساتھ کس قسم کے برتاؤ کی تعلیم دیتا ہے اور صرف "وعظ" ہی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ان کو ایسی عملی تربیت دیتا ہے کہ رہتی دنیا تک کے لیے اس قوم کا اسوۂ عمل اقوامِ عالم کے لیے راہنمائی کا روشن مینار بن جاتا ہے۔ یہی ہے وہ تعلیم جو زیرِ نظر ارشادِ نبوی میں موجود ہے۔ سب سے پہلے یہ ارشاد ہے کہ:

انطلقوا بسم اللہ۔ بنامِ خدا روانہ ہو جاؤ ——— اس کا مطلب یہ نہیں کہ فقط "بسم اللہ" پڑھ کر روانہ ہو جاؤ اور پھر جو جی چاہے سو کرو۔ مقصد ہے خدا کو پیشِ نظر رکھنا جو قدر الاقدار ہے اور تمام بلند ترین اخلاقی قدروں کا سرچشمہ ہے۔ اسے پیشِ نظر رکھنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہر اقدام کے وقت انسانی اقدار ملحوظ رہیں اور کسی آن بھی اعلیٰ مقاصدِ زندگی کے خلاف کوئی قدم نہ اُٹھے۔ مجموعی حیثیت سے اتنا ہی درس کافی تھا لیکن اس کی مزید تشریح اور بھی فرما دی گئی کہ

ولا تقتلوا شیخا فانیاً و طفلاً صغیرا ولا امرأۃ۔ کسی بوڑھے، بچے اور عورت کو قتل نہ کرنا۔ کیونکہ یہ اگرچہ ہر طرح تمہارے دشمنوں کے حامی و مددگار ہوتے ہیں لیکن تمہارے مقابلے پر ہتھیار سنبھال کر نہیں آتے۔ ان کمزوروں پر ہاتھ اُٹھانا ہی شجاعت و مردانگی کی توہین ہے۔ انہیں نہ چھیڑو اور جوشِ انتقام میں، اتنے از خود رفتہ نہ ہو جاؤ کہ نہتوں پر بھی ہاتھ صاف کرنا شروع کر دو۔ آپ کو یاد ہو گا کہ غزوۂ احد میں حضورؐ نے اپنی مبارک تلوار اُٹھا کر پوچھا کہ کون یہ تلوار لیتا ہے؟ سینکڑوں ہاتھ آگے بڑھے۔ پھر حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ کون اس تلوار کا صحیح حق ادا کرے گا؟ یہ سن کر سب پیچھے ہٹ گئے۔ صرف ابو دجانہؓ نے اس تلوار کا حق ادا کرنے کا وعدہ کیا اور تلوار لے کر بجلی کی طرح تڑپ کر میدان کی طرف بڑھے۔ سامنے ابو سفیان کی بیوی ہند آ گئی۔ اس کے ہاتھ میں کوئی آہنی ہتھیار نہ تھا مگر تمام ہتھیاروں سے زیادہ کارگر رجز پڑھ پڑھ کر لوگوں کو جانبازی پر اُبھار رہی تھی۔ حضرت ابو دجانہؓ کی زد میں آ چکی تھی اس لیے بے ساختہ ان کی وہ تلوار اُٹھ

پر چلی۔ قریب تھا کہ ایک ہی وار میں اس کے سر کے دو حصے ہو جائیں۔ مگر سر کے قریب تلوار پہنچی ہی تھی کہ جناب ابو دجانہؓ نے فوراً ہی اپنا وار واپس لے لیا۔ اور کہا کہ "رسول اللہؐ کی تلوار ایک عورت پر چلے؟ یہ اس تلوار کے حق کی ادائیگی نہیں"۔ یعنی عین حالتِ جنگ میں بھی جنگ پر ابھارنے والی عورت کے خون سے تلوار کو آلودہ نہیں ہونے دیا۔

اس کے بعد حضورؐ تیسری ہدایت یوں دیتے ہیں کہ:

ولا تغلوا وضموا غنائمکم۔ مالِ غنیمت میں خیانت نہ کرو بلکہ اپنی غنیمتوں کو ایک جگہ جمع کر لو۔ مطلب یہ ہے کہ ایسا نہ ہو دشمنوں کا مقابلہ کرتے وقت تو اعلیٰ اقدار پیشِ نظر رہیں اور جانوں کا احترام باقی رہے لیکن مال کے معاملے میں عالی قدروں کو فراموش کر جاؤ۔ تمہاری جنگیں اعلیٰ اقدار ہی کی محافظت کے لیے ہیں نہ کہ حصولِ مال و زر کے لیے۔ لہٰذا اس کی طرف تمہارا کوئی میلان نہ ہو۔ تمہیں جو کچھ ہاتھ آئے اس میں دیانت داری اور عالی حوصلگی کی قدریں محفوظ رہیں اور کسی لالچ یا حرصِ مال سے انہیں مجروح نہ کیا جائے۔ ڈسپلن اور تنظیم بھی ایک بڑی قدر ہے اور اس کی محافظت کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی مجاہد بطورِ خود اپنا حصہ نہ لگائے اور کوئی چیز چھپا کر نہ رکھے۔

پھر آگے ارشاد ہوتا ہے:

واصلحوا واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔ "اصلاح اور احسان پیشِ نظر رہے۔ اللہ احسان کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے۔ اصلاح ضد ہے افساد کی۔ انسانی معاشرے میں جتنی اور جس قسم کی ناہمواریاں پیدا ہوں ان کو قرآنی اصطلاح میں فساد کہتے ہیں جس کی نقیض ہے صلاح۔ اور اصلاح کے معنی ہیں ان تمام ناہمواریوں کو دور کرنا خواہ معاشی ناہمواری ہو یا اخلاقی، انفرادی ہو یا اجتماعی، قومی ہو یا ملکی، سیاسی ہو یا تجارتی، علمی ہو یا عملی۔ غرض ہر قسم کی ناہمواری کو دور کرنے کو قرآنی اصطلاح میں اصلاح کہتے ہیں۔ اور اصلاح ذات البین یعنی باہمی صلح صفائی کرا دینا بھی اسی کا ایک جز ہے۔ یہ اصلاح اتنی بڑی قدر ہے کہ کائنات کی بے شمار انسانی قدریں سمٹ کر اس کے اندر آجاتی ہیں۔ اتنی عظیم الشان قدر کی محافظت کی ذمے داری ان مجاہدین کے سپرد کی گئی ہے جو دشمن سے مقابلہ کرنے کے لیے میدانِ جنگ میں جائیں۔ ذرا سوچیے اس ذمے داری کے احساس کے بعد کیا ان کا ایک قدم بھی ایسا اٹھ سکتا ہے جو انسانی احترام اور اخلاقی فرائض کے خلاف ہو؟

پھر صرف "اصلاح" ہی کا اعلیٰ مقصد نہیں بتایا گیا بلکہ ایک لطیف اور ہمہ گیر قدر بھی اس کے ساتھ وابستہ کر دی گئی ہے اور وہ ہے احسان۔ عوام احسان کے معنی صرف "نیکی" سمجھتے ہیں۔ یہ معنی غلط تو نہیں مگر بہت محدود ہیں۔ یہ ایک بڑی جامع قرآنی اصطلاح ہے۔ احسان کے معنی ہیں حسین کر دینا، حسین بنا دینا۔ یعنی انسان کے افکار، گفتار اور کردار سب میں حسن کاری ہو۔ عمدگی، شستگی، خوبصورتی، لطافت اور سلیقہ ہو۔ غرض زندگی کے تمام اعمال و وظائف میں حسن کارانہ انداز پیدا کرنے کو احسان کہتے ہیں۔ عقائد و خیالات میں لطافت و نزاکت ہو، اخلاق

بھی بلندی ہو، عبادات میں حسن کاری ہو، اور معاملات میں سلیقہ و جمال ہو۔ غرض ساری زندگی میں حتی کہ قتال اور مکافاتِ عمل میں بھی حسن و جمال ہو۔ یہ ہے مقصد احسان کا۔ ذرا غور کیجئے جس کے مزاج میں یہ حسن کاری پیدا ہو جائے کیا اس سے یہ توقع ہو سکتی ہے کہ جنگ کرنے میں اور دشمن کا مقابلہ کرنے میں کوئی بربریت و وحشت اور کوئی ظالمانہ درندگی کا شائبہ بھی پیدا ہوگا! خصوصاً اس وقت جبکہ اسے یہ بھی علم ہو کہ خدا احسان کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے یا دوسرے لفظوں میں اس کے خلاف (اساءۃ) کرنے والوں کو دوست نہیں رکھتا؟

ایک دوسری روایت میں —— جو مالکؒ نے یحییٰ بن سعیدؒ سے نقل کی ہے —— ان ہدایات کے علاوہ بھی کچھ مزید ہدایتیں ہیں۔ یہ احکام حضرت ابو بکر صدیق رضؓ نے حضرت یزیدؓ بن ابی سفیان کو اس وقت دیئے جب جیش اسلامی شام کی طرف روانہ ہو رہا تھا اور یزید بن ابی سفیانؓ چوتھائی لشکر کے امیر تھے۔ گو یہ ہدایات زبانِ صدیقؓ سے نکلی ہیں لیکن گمان اغلب یہی ہے کہ آپ نے حضورؐ ہی کے اتباع میں یہ احکام دئیے ہوں گے۔ وہ ہدایات جو مذکورۃ الصدر ہدایات کے علاوہ ہیں یہ ہیں:

(۱) انك ستجد قوما زعموا انهم حبسوا انفسهم لله فذرهم وما زعموا انهم حبسوا انفسهم له۔ یعنی تم کو وہاں کچھ لوگ ایسے ملیں گے جو اپنے خیال میں اللہ کے لیے گوشہ نشین ہیں۔ ان کو ان کے خیال پر چھوڑ دو اور انہیں قتل نہ کرو.....

(۲) ولا تقطع شجرا مثمرا ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاة ولا بعيرا الا لمأكلة ولا تحرقن نخلا ولا تغرقنه... ولا تجبنوا۔ یعنی کوئی پھلدار درخت نہ کاٹنا۔ کسیؐ آبادی کو ویران نہ کرنا۔ کسیؐ بکری یا اونٹ کو بلا ضرورتِ طعام ذبح نہ کرنا۔ کسیؐ درخت خرما کو نہ کاٹنا اور نہ جلانا..... اور بزدلی نہ دکھانا (ریاض السنہ ص ۲۴۸ و ۲۵۹)۔ اول الذکر پانچوں باتیں ایسی ہیں جن کا عام طور پر اس مہذب دور میں بھی خیال نہیں کیا جاتا۔ اور اس دور میں تو کچھ پوچھیئے نہیں۔ دشمن کے ساتھ یہ وحشیانہ برتاؤ ضروریاتِ جنگ میں شمار ہوتا تھا۔ اس بربریت سے روکنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ جو چیزیں تمہارے دشمن کے یا خود تمہارے کام آنے والی ہیں ان کو ضائع نہ کرو۔ اور آخر میں ہے کہ: بزدلی نہ دکھاؤ —— بات محض اتنی نہیں کہ شجاعت و مردانگی ایک اعلیٰ قدر ہے جس کی محافظت ضروری ہے بلکہ یہ واقعہ ہے کہ اگر بزدلی کا شائبہ بھی موجود ہو تو نہ دشمن کا مقابلہ ہی کیا جا سکتا ہے اور نہ فتح پانے کے بعد امن قائم رکھا جا سکتا ہے (محمد جعفر)

مطبوعات ادارۂ ثقافت اسلامیہ

اسلام کا نظریۂ حیات
مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم
قیمت آٹھ روپے

الدین یسر
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت چھ روپے

اسلام میں حیثیت نسواں
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

اسلام اور مسئلۂ زمین
مصنفہ پروفیسر محمود احمد
قیمت چار روپے چار آنے

مسئلۂ اجتہاد
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت تین روپے

اسلام کا نظریۂ اخلاق
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت دو روپے

زیر دستوں کی آقائی
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی
قیمت تین روپے چار آنے

قرآن اور علم جدید
مصنفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین
قیمت چھ روپے آٹھ آنے

طب العرب
مصنفہ براؤن مترجمہ حکیم نیر واسطی
قیمت سات روپے چار آنے

فقہ عمر
مصنفہ شاہ ولی اللہ - مترجمہ امام خاں
قیمت چار روپے بارہ آنے

اسلام کا نظریۂ تاریخ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی
قیمت تین روپے آٹھ آنے

افکار ابن خلدون
مصنفہ محمد حنیف ندوی
قیمت چار روپے چار آنے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ - کلب روڈ - لاہور - پاکستان

Regd. No. L. 6033 February 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

ماثر لاہور
مصنفہ سید ہاشمی فرید آبادی

قیمت چھ روپے آٹھ آنے

اسلام کا معاشی نظریہ
مصنفہ مظہر الدین صدیقی

قیمت ایک روپیہ بارہ آنے

ریاض السنت
مصنفہ محمد جعفر شاہ پھلواروی

قیمت دس روپے

تہذیب و تمدن اسلامی
مصنفہ رشید اختر ندوی

حصہ اول چھ روپے۔ دوم سات روپے آٹھ آنے

سوم سات روپے

ISLAM & COMMUNISM
Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 10/-

ISLAMIC IDEOLOGY
Dr. Khalifa Abdul Hakim

Rs. 12/-

MUHAMMAD THE EDUCATOR
Robert Gulick

Rs 4/4/-

WOMEN IN ISLAM
Mazheruddin Siddiqi

Rs. 7/-

THE FALLACY OF MARXISM
Dr. Rafiuddin

Re. 1/-

ISLAM & THEOCRACY
Mazheruddin Siddiqi

Rs. 1/12/-

DEVELOPMENT OF ISLAMIC STATE & SOCIETY
Mazheruddin Siddiqi

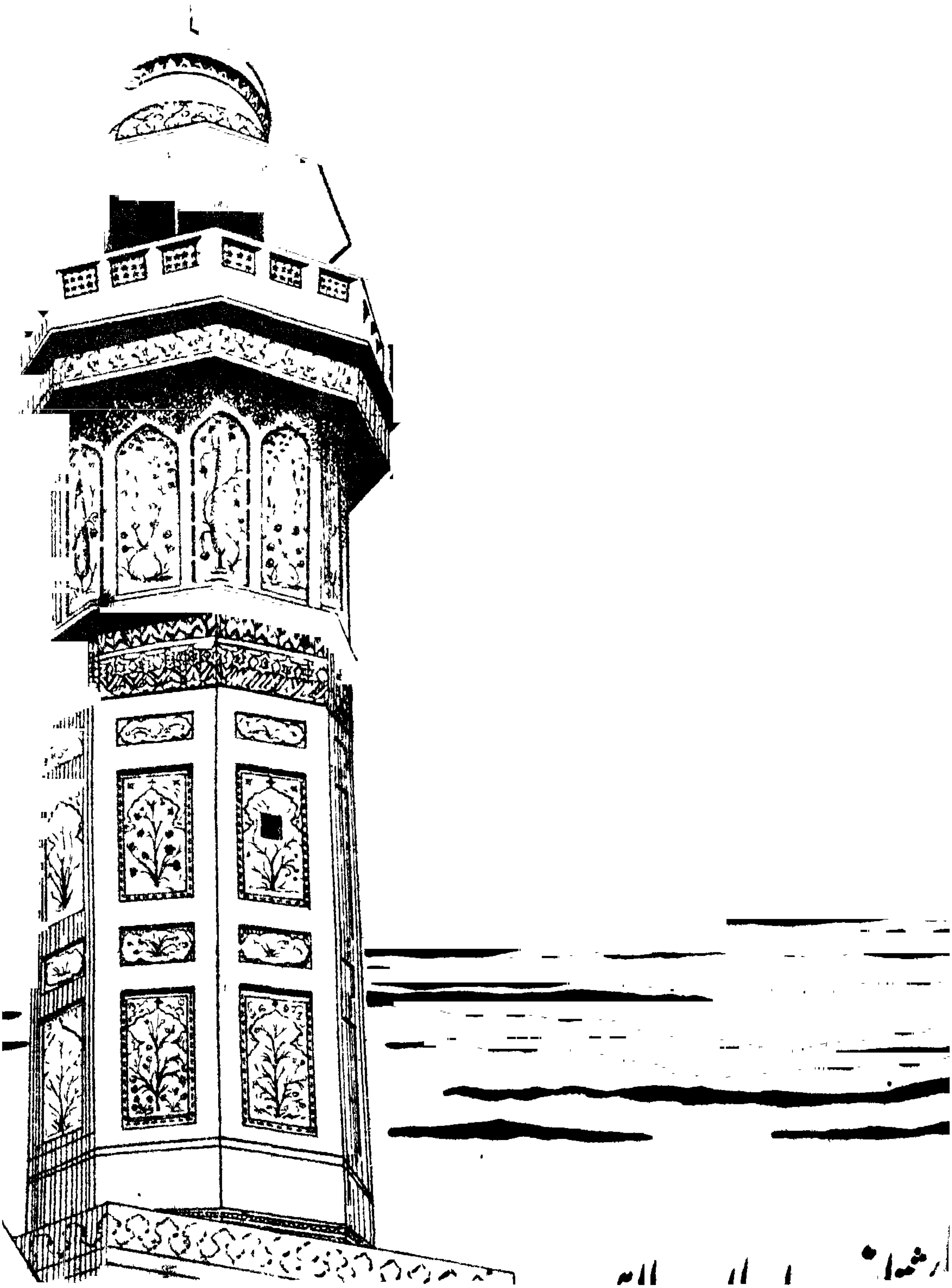
Rs. 10/-

RELIGIOUS THOUGHT OF SAYYID AHMAD KHAN
B. A. Dar

Rs. 10/-

Institute of Islamic Culture

CLUB ROAD, LAHORE



ارشاد

ثقافت لاہور

موسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مارچ و اپریل ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۳ و ۴

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

ادارۂ تحریر
محمد حنیف ندوی — محمد جعفر پھلواروی
بشیر احمد ڈار — رئیس احمد جعفری

سالانہ آٹھ روپے — فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور (پاکستان)

ترتیب

تاثرات

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی وفات

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے لیے ۳۰ جنوری ۱۹۵۹ء کی دوپہر سے زیادہ سخت، الم انگیز اور جانکاہ ساعت پہلے کبھی نہیں آئی تھی اور شاید آئندہ بھی کبھی نہ آئے گی۔ اس دن ہمارے ادارہ کے بانی اور ناظم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم غفراللہ لہ حرکت قلب بند ہو جانے سے وفات پا گئے! انا للہ و انا الیہ راجعون۔ مرحوم خلیفہ صاحب اسلامی مجلس مذاکرہ میں شرکت کے لیے کراچی گئے تھے۔ اس کے چار جلسوں میں شریک ہوئے اور اگلے جلسہ کی صدارت کرنے والے تھے۔ ۳۰ جنوری کو صبح مرکزی وزیر تعلیم جناب حبیب الرحمٰن سے ملے اور ادارۂ ثقافت اسلامیہ کو مزید ترقی دینے کی تجاویز پر تبادلہ خیال کیا۔ اس کے بعد اسی سلسلہ میں وزارت مالیات میں جناب عبدالمجید صاحب سے ملاقات کی اور پھر جناب ممتاز حسن صاحب سے ملنے گئے اور ان ہی کے کمرے میں بیٹھے بیٹھے دفعتاً راہی دار البقا ہو گئے۔ اس طرح مرحوم خلیفہ صاحب کے آخری لمحات بھی اسی ادارہ کی فلاح و ترقی کی کوشش میں صرف ہوئے جو انہی کے ہاتھوں قائم ہوا اور انہی کی رہنمائی میں ترقی کر کے اپنی نوعیت کا سب سے بڑا ادارہ بن گیا۔

یہ کوئی سوا بجے دوپہر کا واقعہ تھا۔ اسی وقت مرحوم کے اہل و عیال کو لاہور میں ٹیلیفون کے ذریعہ اس سانحہ کی اطلاع دی گئی اور پانچ بجے شام کو ریڈیو پاکستان سے یہ المناک خبر نشر ہوئی۔ مرحوم کے اہل و عیال، احباب و اقربا اور اہل ادارہ سب کے لیے یہ خبر انتہائی روح فرسا تھی۔ ان کے دل و دماغ اس اچانک حادثہ کے لیے بالکل تیار نہ تھے اور کیوں ہوتے جب کہ کوئی ایسی ظاہری علامت موجود نہ تھی جس سے حاشیہ وہم و گمان میں ایک لمحے کے لیے بھی یہ خیال آ سکتا کہ ایک قابل صد رشک صحت و تندرستی کا مالک اس طرح یکایک ابدی مفارقت کا داغ دے جائے گا۔ خلیفہ صاحب کی لاش بذریعہ طیارہ لاہور لائی گئی اور دوسرے دن گیارہ بجے جنازہ اٹھا اور احباب و اقربا اور علم و ادب کے قدرشناسوں کے ایک کثیر ہجوم نے انہیں میانی صاحب کے قبرستان میں ان کے والد خلیفہ عبدالرحمٰن مرحوم کے پہلو میں دفن کیا۔ چند سال قبل خلیفہ صاحب نے اپنے والد محترم کی قبر پر سنگ مرمر لگوایا تھا اور ایک طرف یہ اشعار لکھوائے تھے:

ما بہ فلک بودہ ایم ، یار ملک بودہ ایم

بازہماں جادہ ایم، یار، کہ آں شہرماست
منزلِ ماکبریاست

اور کسے معلوم تھا کہ اس منزل کی طرف مرحوم خلیفہ صاحب بھی اس قدر جلد جادہ پیما ہو جائیں گے۔

بعض ہستیاں ایسی ہوتی ہیں جو مرنے کے بعد بھی زندہ رہتی ہیں بلکہ پہلے سے زیادہ زندہ ہو جاتی ہیں لیکن یہ زندگی انہیں یوں ہی نہیں مل جاتی بلکہ کچھ خدمات ایسی ہوتی ہیں جو انہیں زندہ رکھتی ہیں۔ مرحوم خلیفہ عبدالحکیم کا شمار بھی ایسے ہی لوگوں میں ہے۔ ان کی علمی اور دینی خدمات اور ان کی بلند انسانیت ایسی ہے جو انہیں ہمیشہ زندہ رکھے گی۔

مرحوم کی شخصیت بڑی ہمہ گیر اور ہمہ جہت تھی اور ان جیسی جامعیت رکھنے والے لوگ آج نظر نہیں آتے۔ ایک طرف وہ بلند پایہ مفکر و فلسفی تھے تو دوسری جانب اعلیٰ درجے کے مصنف و ادیب تھے۔ قادر الکلام شاعر بھی اور بلند پایہ مقرر بھی! ادر شعر و ادب کا ذوق تو اتنا پاکیزہ اور لطیف تھا کہ اس کی مثال مشکل سے ملتی ہے۔ ایسے لوگ بہت کم ہوتے ہیں جو تقریر و تحریر میں ایک ہی درجہ رکھتے ہوں اور پھر نثر و نظم دونوں میں یکساں کمال کے حامل ہوں۔ مرحوم خلیفہ صاحب میں یہ اوصاف بدرجۂ اتم موجود تھے۔

ان کی علمی جامعیت عجیب انداز کی تھی یعنی وہ قدیم و جدید، دنیوی و دینی اور مشرقی و مغربی تمام طرح کے علوم پر یکساں حاوی تھے۔ ہر جہت میں وسیع مطالعہ رکھتے تھے اور پھر حافظہ بھی اتنا قوی تھا کہ بعض اوقات حیرت ہوتی تھی۔ شاید ہی کوئی قابل ذکر شاعر ایسا ہوگا جس کا منتخب کلام انہیں یاد نہ ہو۔ اسی طرح کوئی فلسفی بھی ایسا نہ تھا جس کے افکار انہیں ازبر نہ ہوں۔ وہ اردو اور انگریزی دونوں کے صاحب طرز ادیب تھے۔ اس کے علاوہ جرمن، فارسی، کشمیری اور پنجابی پر بھی کامل عبور تھا عربی اور فرنچ میں بھی خاصی دستگاہ حاصل تھی۔ انہیں اظہار ما فی الضمیر پر حیرت انگیز قدرت تھی۔ زبان میں بڑی سلاست اور مٹھاس تھی۔ بڑے ادق مسائل کو بھی وہ نہایت سادہ لفظوں میں آسانی سے سمجھا دیتے تھے۔ ساتھ ہی غضب کی قوتِ استدلال تھی۔ عقلی اور نقلی دونوں طرح کے دلائل گویا خود ان کے سامنے آکر کھڑے ہو جاتے تھے۔ بات بات میں نکتہ پیدا کرتے تھے۔ متانت اور سنجیدگی کے ساتھ ساتھ مزاح اور ظرافت میں ان کا جواب نہ تھا۔ کبھی لفظی مزاح اور ضلع جگت ہوتا اور کبھی معنوی انداز کی ظرافت و شگفتگی ہوتی۔ اور اپنے مضمون کے مطابق ٹھیک موقعے محل کے شعروں کا انتخاب تو ایک ایسا وصف تھا جو انہیں پر ختم ہو گیا۔

ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ حیدر آباد دکن میں گزرا جہاں وہ عثمانیہ یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر اور میرِ شعبۂ فنون تھے۔ اردو زبان سے انہیں بڑا شغف تھا اور عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو کو ذریعۂ تعلیم بنانے کی کامیاب جد و جہد میں نمایاں حصہ لیا۔ مرحوم کے کتبِ فلسفہ کے تراجم اور دوسری ابتدائی تصانیف اسی دور کی یادگار ہیں۔ قیامِ پاکستان کے بعد وہ لاہور واپس آئے اور یہاں انہوں نے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی بنا ڈالی اور یہی ان کی زندگی بھر کی آرزوؤں کا مرکز تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ دورِ حاضر کے بدلے ہوئے حالات اور تقاضوں کے مطابق اسلامی افکار کی از سرِ نو تشکیل کی جائے اور اسلام کی اساسی اقدار اور عصری تقاضوں میں ہم آہنگی پیدا کی جائے نیز اسلام کے عالمگیر اور ترقی پذیر اصول دنیا کے سامنے اس طرح پیش

کئے جائیں کہ ایک طرف تو جدید مادہ پرستی کے ان پست رجحانات کا ڈٹ کر مقابلہ ہو جو انکارِ خدا کی وجہ سے اسلامی فلسفۂ زندگی کے نقیض ہیں اور دوسری جانب اسلام کی اساسی اقدار کی محافظت اس انداز سے ہو کہ تنگ نظری دُور ہو جائے اور اسلام ایک جامد مذہب بن کر نہ رہ جائے بلکہ ایک متحرک دین اور حیات بخش قوت ثابت ہو۔

مرحوم کی تقریر و تحریر دونوں کا مرکزی مقصد یہ تھا کہ اسلام کی حقیقی اور اعلیٰ تعبیرات پیش کی جائیں کیونکہ وہ اسلام ہی کو ایک ایسا دین سمجھتے تھے جس میں حرکت و ارتقاء کے تمام ممکنات مستور ہیں اور جس کے اصول ابدی ہیں۔ وہ جمود سے متنفر تھے۔ ان کی تشریحات و تفسیرات میں ایسی جان تھی کہ دین سے برگشتہ طبقے کو بڑی آسانی سے دین سے وابستہ کر دیتے تھے اور مغرب و مشرق کے متشککین کو تو ایسی تسلی بخشتے تھے کہ ان کو مجالِ فرار و انکار نہ ہو سکتی تھی۔

ان میں رسولِ کریمؐ کی محبت اور دینی حمیت کمال درجے کی تھی۔ ہم نے وہ صحبتیں دیکھی ہیں جہاں ان کی دینی غیرت جوش میں آجاتی تھی۔ اس وقت ایک مواج سمندر کی طرح مضامین اُبلتے تھے لیکن عجیب بات یہ تھی کسی مخاطب کی دل آزاری نہ ہونے دیتے تھے۔ مخاطب سے خود اسی کے مسلمات کی روشنی میں گفتگو کرتے تھے جس کے بعد اسے خاموشی کے سوا کوئی چارہ نہ ہو سکتا تھا۔

مرحوم میں تنگ نظری اور عصبیتِ جاہلیہ نام کو نہ تھی۔ وہ دوسروں کے مذہبی احساسات کا بڑا احترام کرتے تھے خواہ وہ کسی مشرب و ملت کا ہو اور سامع پر اس انداز کا بھی خاص نفسیاتی اثر پڑتا تھا۔

اپنی اسی فراخ دلی اور وسعتِ نظر کی وجہ سے وہ مختلف ممالک میں مذہبی مباحث میں حصہ لینے کے لیے مدعو کئے جاتے تھے۔ وہ بڑی خندہ پیشانی کے ساتھ ان مذاکرات میں شرکت کرتے تھے اور جہاں بھی جاتے اسلام کے تفوق و برتری کا غیر فانی نقش ثبت کر کے آتے۔

مرحوم خلیفہ صاحب کا کردار بہت بلند تھا۔ انہیں غصہ نہیں آتا تھا۔ فکر و غم اور یاس کو پاس نہیں آنے دیتے تھے۔ ہر وقت شگفتہ رہتے تھے اور تمام تلخیوں کو دو لطیفوں میں ختم کر دیتے تھے۔ وہ ہر بات کا روشن پہلو دیکھتے تھے اور اپنی زندہ دلی و شگفتہ مزاجی سے دل کا بوجھ ہلکا کر دیتے تھے۔ اپنے ہر چھوٹے بڑے ملنے والے سے وہ یکساں قریب تھے۔ افسری جتانے کا ادنیٰ سے ادنیٰ جذبہ بھی نہ تھا۔ ماتحتوں سے ان کا برتاؤ انتہائی نرم اور شریفانہ تھا۔ سخت گیری سے وہ کوسوں دُور تھے۔ وہ ہر ایک کے ہمدرد اور مخلص دوست تھے۔ رفقائے ادارہ سے ہی نہیں بلکہ عام لوگوں سے بھی ہمیشہ برابر کی سطح پر ملتے تھے۔ بڑا ہو یا چھوٹا دونوں طرح کے لوگوں سے وہ مساویانہ ہی برتاؤ کرتے۔ حسنِ ظن ان کی فطرت میں داخل تھا۔ جب تک عملی تجربہ نہ ہو جائے وہ کسی سے بدظن نہ ہوتے تھے۔ ادارہ کے کارکنوں کی ہر ممکن ہمدردی کرتے تھے۔ رفقائے ادارہ کو ہر ممکن سہولت دیتے تھے کہتے تھے کہ تصنیف و تالیف کا کام بڑا دماغی سکون چاہتا ہے اس لیے کام کرنے والوں کے سکون میں کوئی خلل نہ آنے دینا چاہیئے حتیٰ کہ تصنیفی کاموں میں بازپرس بھی نہ کرتے تھے۔ رفقاء کو گرمیوں میں کسی سرد مقام پر جانے کی اجازت دیتے تھے بلکہ سفری سہولتیں بھی مہیا کرتے تھے۔

یوں تو ہر محفل میں ان کی شخصیت ان کے علمی مذاکرے کی وجہ سے مرکزِ توجہ بن جاتی تھی لیکن ادارے کا یومیہ گھنٹے دو گھنٹے کا اجتماع کچھ ایسا دلچسپ ہوتا تھا کہ اس کی شرکت کے بغیر نہ انہیں چین آتا تھا نہ رفقائے ادارہ کو۔ ہم پر حاضری کی کوئی قانونی پابندی

نہ تھی لیکن ہم سب حاضری پر خود مجبور تھے۔ یہ صحبتیں ہی کچھ ایسی دلچسپ تھیں کہ اگر کسی سخت مجبوری کی وجہ سے نہ آسکتے تو دل پر ایک بوجھ محسوس ہوتا تھا اور وقت پھیکا پھیکا گزرتا تھا۔ یہاں کی صحبتوں میں ہر روز کسی خاص موضوع پر گفتگو ہوتی۔ ہم سب پوری آزادی سے اپنی اپنی رائے دیتے اور پھر جب خلیفہ صاحب مرحوم اس موضوع پر اظہارِ خیال کرتے تو ایسا محسوس ہوتا کہ ہماری معلومات یا رائے کے کمزور پہلو خس وخاشاک کی طرح بہتے چلے جا رہے ہیں۔ اس وقت ان کی گفتگو میں فلسفیانہ افکار بھی ہوتے اور منطقی استدلال بھی۔ تفسیر وحدیث بھی ہوتی اور فقہ و کلام بھی۔ سخن ور شعراء کا کلام بھی ہوتا اور لطائف وظرافت بھی۔ تمثیلات بھی ہوتیں اور شگفتہ بذلہ سنجی بھی۔ تنقید بھی ہوتی اور تبصرہ بھی۔ انگریزی، اردو، فارسی بھی ہوتی اور مغربی زبانوں کے حوالے بھی۔ اس کے باوجود جب ہم کوئی وزنی نکتہ بیان کرتے تو اسے بے چون وچرا مان لیتے۔ بعض اوقات دورانِ گفتگو میں کوئی ایسا مضمون نکل آتا کہ مرحوم ہم لوگوں کے مشورے سے اس موضوع پر کتاب لکھنے کی فرمائش کر دیتے۔ رفقاء کی صلاحیتوں پر ان کی بڑی گہری نظر تھی۔ وہ خوب سمجھتے تھے کہ کونسا رفیق کس قسم کا کام بہتر کر سکتا ہے۔ اس لیے کوئی نیا موضوع پیدا ہونے کے بعد وہ کسی ایک رفیق سے مشورہ کرکے وہی کام اس کے سپرد کر دیتے۔ کچھ ضروری نکات وخطوط کی نشاندہی کرکے مصنف کو آزاد چھوڑ دیتے۔ میعادِ معین کے درمیان کبھی کبھی پوچھ لیتے کہ کام کی رفتار کیا ہے اور کہاں تک کام ہوا ہے۔ اگر میعاد سے زیادہ وقت لگتا تو بڑے نرم و لطیف انداز سے توجہ دلاتے کیونکہ تحقیق وتصنیف کی نزاکتوں کو وہ خوب سمجھتے تھے۔

مرحوم نے اپنی زندگی کے آخری دس گیارہ سال ادارہ کے لیے وقف کر دیئے۔ اور اس زمانے کو اپنی زندگی کا بہترین دور سمجھتے تھے۔ یہ ادارہ ان کے لیے ایک مقصدِ حیات کا درجہ رکھتا تھا۔ انہیں اعلیٰ سے اعلیٰ عہدے پیش کیے گئے جو ادارے کی ڈائرکٹری سے کہیں زیادہ نفع بخش تھے لیکن انہوں نے ہر پیش کش کو رد کر دیا۔ وہ یوں تو بہت سے اداروں سے وابستہ رہے۔ کسی کے صدر، کسی کے سیکریٹری، کسی کے رکن اور کسی کے سرپرست لیکن وہ ایسی ہر وابستگی کو یہ دیکھنے کے بعد ہی منظور کرتے تھے کہ اس سے ادارہ کے کام میں تو رکاوٹ نہ ہوگی۔ مستقبل کے متعلق ان کے عزائم بہت بلند تھے لیکن افسوس کہ ان عزائم کی تکمیل سے پہلے ہی ان کا رشتۂ حیات منقطع ہوگیا۔ مرحوم خلیفہ صاحب نے جس دینی خدمت کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دیا تھا وہ اپنی ضرورت اور افادیت کے اعتبار سے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے اور یقین کامل ہے کہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ اپنے بانی کے کام کو جاری رکھنے اور اپنے تمام مقاصد حاصل کرنے میں انشاءاللہ ضرور کامیاب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ مرحوم کی خدمات کو قبول فرمائے اور ان کی روح کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے۔

پروفیسر رشید احمد

نظام الملک طوسی کے سیاسی افکار

عباسی خلفاء ایرانیوں سے ان کی علویوں کی طرف میلان کے باعث بدظن ہو گئے اور ان کے زور کو کم کرنے کی غرض سے انہوں نے ترکوں کو فوج میں بھرتی کرنا شروع کر دیا۔ رفتہ رفتہ ترکوں کی طاقت بہت بڑھ گئی اور انہوں نے خلفاءؑ کو بے دست و پا بنا کر رکھ دیا۔ مرکز کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر دور دراز کے علاقے خود مختار بن بیٹھے۔ جا بجا آزاد حکومتیں قائم ہو گئیں۔ ان حکومتوں میں سے چند نے بغداد پر بھی حملے شروع کر دیئے حتیٰ کہ بویہی حکومت بغداد پر قابض ہونے میں کامیاب ہو گئی جس نے خلافت کی رہی سہی عزت بھی خاک میں ملا کر رکھ دی۔ لیکن یہی ترک جنہوں نے خلافت کے اقتدار کو بے حد صدمہ پہنچایا تھا اس کے وقار کی بازیابی کے باعث بنے۔ ایک ترکی خاندان آلِ سلجوق نے بڑی حد تک اُن نقصانات کی تلافی کر دی جو بنو عباس کو ترکوں کے ہاتھوں دو سو سال سے پہنچتے رہے تھے۔ آل سلجوق نے بویہیوں کو بغداد سے بے دخل کر کے عباسی خلفاء کی گلو خلاصی کرائی۔ افغانستان سے لے کر بحر روم تک جتنی بھی خود مختار ریاستیں وجود میں آگئی تھیں ان سب کو ختم کر کے اسلامی دنیا کو ایک بار پھر ایک مرکز کے تحت متحد کر دیا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ مسلمانوں میں جوشِ جہاد کی وہ روح پھونک دی جس کے ذریعہ انہوں نے صلیبی جنگوں میں یورپ کی متحدہ افواج کے چھکے چھڑا دیئے۔ سلجوقیوں کے کارناموں کی ایک طویل فہرست کتبِ تواریخ کی زینت بنی ہوئی ہے۔ یہ تمام کامیابیاں ایک ہی شخص کی مرہونِ منت ہیں جس نے اس خانوادہ کے دو عظیم الشان بادشاہوں کے عہد میں وزارت کے فرائض انجام دیئے اور تیس سال تک اسلامی مملکت میں اسی کا سکہ چلتا رہا۔ وہ شخص نظام الملک طوسی ہے۔

حالاتِ زندگی

نظام الملک کا نام حسن اور کنیت ابو علی ہے۔ ۴۰۸ھ مطابق ۱۰۱۸ء میں وہ طوس کے ایک کاشتکار گھرانے میں پیدا ہوا۔ زندگی کے ابتدائی ایام ہی میں ماں کا سایہ سر سے اُٹھ گیا۔ مفلس باپ میں اپنے بیٹے کو اعلیٰ تعلیم دلانے کی سکت ہی کہاں تھی۔ ان نامساعد حالات میں بھی اس ہونہار بچے نے اعلیٰ تعلیم حاصل کر لی۔ سات برس ہی کی عمر میں اس نے پورا قرآن مجید حفظ کر لیا۔ عربی زبان کے سیکھنے کے علاوہ مذہبی علوم میں مہارت پیدا کی۔ ریاضی سے اسے خاص دلچسپی تھی۔ طالب علمی کے زمانے میں دو شخص اس کے ہم سبق تھے جنہوں نے آگے چل کر ابدی شہرت حاصل کی ان میں سے ایک فارسی کا مشہور شاعر و فلسفی عمر خیام اور دوسرا باطنیہ فرقہ کی حشیشین شاخ کا بانی حسن بن صباح ہے۔

فارغ التحصیل ہونے کے بعد نظام الملک متعدد حکومتوں میں معمولی عہدوں پر فائز رہا۔ بعد میں اس نے بلخ کے حاکم ابو علی بن شاذان کی ملازمت اختیار کر لی لیکن وہ ابو علی کی درشت مزاجی سے تنگ آکر بلخ کو بھی چھوڑنے پر مجبور ہوا۔ اس نے مرو میں سلجوق کے پوتے جغری بیگ تک رسائی حاصل کی۔ جغری بیگ نظام الملک کے علم و فضل اور اس کی ذہانت سے بے حد متاثر ہوا۔ اسی کی سفارش پر اس کے بیٹے الپ ارسلان نے نظام الملک کو اپنا کاتب مقرر کر لیا طغرل کے انتقال کے بعد الپ ارسلان جب بادشاہ ہوا تو اس نے نظام الملک کو وزیر بنا کر سارے امورِ مملکت نظام الملک کے سپرد کر دیئے۔ وہ الپ ارسلان کے دس سالہ عہدِ حکومت سیاہ و سفید کا مالک رہا۔ یہ نظام الملک ہی کے تدبر و سیاست کا نتیجہ تھا کہ قسطنطنیہ کی بازنطینی حکومت کو سلجوقیوں کا باجگذار بننا پڑا اور حرمین شریفین فاطمیوں کے اثر سے نکل کر ایک بار پھر عباسیوں کے زیرِ فرمان آگئے۔

الپ ارسلان کے انتقال کے بعد اس کا بیٹا ملک شاہ بادشاہ ہوا۔ نظام الملک کو اس نے اتابک اور عماد الدولہ کے القاب عطا کر کے اپنی وسیع اور عریض سلطنت کا مختار کل بنا دیا۔ نظام الملک نے ملک شاہ کے تمام مخالفین کو زیر کیا۔ تہذیب و ثقافت، خوش حالی اور فارغ البالی کے لحاظ سے ملک شاہی عہد نے تاریخ اسلام میں جو ممتاز درجہ حاصل کیا ہے وہ نظام الملک ہی کے حسن تدبیر کا نتیجہ ہے۔

سلجوقی فرمانرواؤں کے علاوہ ہم عصر عباسی خلیفہ مقتدر باللہ بھی نظام الملک کا بے حد گرویدہ تھا۔ خلیفہ نے اپنی شادی کے موقعہ پر سلجوقی وزیر کو خلعتِ فاخرہ عطا کی جس پر "وزیر عالم عادل نظام الملک رضی المومنین" لکھا تھا اور شادی کے جلوس میں صرف نظام الملک کو سواری پر چلنے کی اجازت دی گئی تھی دیگر تمام عمائدین اور رؤسا پاپیادہ تھے۔ خطابات کی طویل فہرست سے نظام الملک کی بلند شخصیت نیز دوسروں کے دلوں میں اس کے احترام کا اندازہ بآسانی لگایا جا سکتا ہے۔ چند خطابات یہ ہیں وزیر کبیر، خواجۂ بزرگ، تاج الحضرتین۔ قوام الدین وغیرہ وغیرہ۔ یہ خطابات صرف خلفار اور سلاطین ہی نے نہیں دیئے بلکہ ہم عصر علمار نے بھی نظام الملک کی اعلیٰ خدمات کو سراہنے اور اپنی محبت کا اظہار کرنے کی غرض سے بہت سے القاب دے رکھے تھے حتیٰ کہ امام غزالیؒ کے استاد امام الحرمین الجوینی نے اسے سید الوریٰ مؤید الدین، مستخدم للسیف والقلم کے القاب سے نوازا ہے۔

نظام الملک خود عالم و فاضل ہونے کے ساتھ ساتھ علمار کا بڑا قدردان تھا۔ اس کے دربار میں زمانے بھر کے چوٹی کے علمار کا جمگھٹا لگا رہتا تھا۔ جن کی عزت کرنے میں اس نے کبھی کوتاہی نہیں کی۔ اسے علم سے اس قدر شغف تھا کہ تقریباً تمام بڑے بڑے شہروں میں مدرسے قائم کئے ان مدارس میں نظامیۂ بغداد نے بڑی شہرت پائی۔ جس کی مسندِ درس کو ابن الخطیب ابو اسحٰق اور غزالی جیسی ہستیوں نے زینت دی بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ان حضرات نے اسی مدرسہ کے ذریعہ شہرت حاصل کی۔ اس مدرسہ کی عمارت دو سال میں دو لاکھ دینار تقریباً

دس لاکھ روپیہ) کی لاگت سے تیار ہوئی۔ ان مدارس کے اخراجات کا ایک بڑا حصہ نظام الملک اپنی جیب خاص سے دیتا تھا۔ مدارس کے علاوہ رفاہِ عامہ کے بہت سے کام نظام الملک نے انجام دیئے۔ بے شمار مسجدیں بنوائیں اس کے تعمیر کردہ حوضوں، تالابوں اور حاجیوں کی فرودگاہوں کی تعداد کا اندازہ لگانا مشکل ہے۔ اس کی عدل گستری اور غربا نوازی کے واقعات سے تاریخ کے اوراق بھرے ہوئے ہیں۔

ملک شاہ کے وزیر کی حیثیت سے نظام الملک نے بیس سال تک خدمات انجام دیں۔ ملوکیت میں سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ ایک شخص کی چشمِ خشم آلودہ بڑے سے بڑے آدمی کا کام تمام کر دیتی ہے۔ پھر جو شخص کہ اپنے فضل و کمال کے ذریعہ بامِ عروج تک پہنچ جاتا ہے اس کے بے شمار حاسد بھی پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ ہر وقت اسی بات کے درپے رہتے ہیں کہ جونہی کوئی مناسب موقع ہاتھ لگے بادشاہ کے کان بھر کر اس کو بلند عہدے سے ہٹا دیں۔ اور بادشاہ بھی چونکہ اس کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خوف زدہ رہتا ہے اس لیے وہ حاسدوں کی باتوں پر کان دھرتا ہے اور ان کے لگائے ہوئے الزامات کو صحیح سمجھتا ہے۔ پھر جانشینی کا سوال جس کے لیے مسلمانوں میں کوئی مقررہ قاعدہ نہ تھا اکثر اعلیٰ عہدیداروں کے زوال کا سبب بنا خصوصاً اس وقت جب کہ بادشاہ کی کوئی چہیتی بیوی اپنے نااہل بیٹے کو ولیعہد مقرر کرانے کے لیے کوشاں ہو۔ ایسی صورت میں مخالفت زبردست سازش کو جنم دیتی ہے۔ جس کے شکار اکثر بڑے بڑے لوگ ہو گئے ہیں۔ یہی حشر برامکہ کا ہوا۔ حاسدوں کی ریشہ دوانی، خلیفہ کی بداعتمادی، ہارون کی عزیز بیوی زبیدہ کی امین کو ولیعہد نامزد کرنے کی کوشش اس اعلیٰ خاندان کی ہلاکت اور اس کی عبرت ناک تباہی کا سبب بنی۔ بعینہٖ یہی حالات نظام الملک کو پیش آئے۔ اس کے اختیار و اقتدار کو دیکھ کر حاسدین گھات میں لگے ہوئے تھے۔ ملک شاہ کی بیوی ترکان خاتون اپنے کمسن بیٹے کو جانشین نامزد کرانا چاہتی تھی نظام الملک جیسا مدبر اس تجویز پر صاد کیسے کر سکتا تھا۔ اس تمام کش مکش کا نتیجہ نظام الملک کی معزولی کی صورت میں نکلا۔ معزولی کے چند ماہ بعد بادشاہ کے ساتھ بغداد جاتے ہوئے نہاوند کے مقام پر اسے قتل بھی کر دیا گیا۔ اکثر مورخین اس قتل کی ذمہ داری حسن بن صباح پر ڈالتے ہیں۔ جس کی باطنی تحریک پر اس نے ضربِ کاری لگائی تھی اور اپنی تصانیف میں نہایت سخت تنقید کی تھی۔ کچھ اس قتل میں ترکان خاتون اور تاج الملک (وزیر جو نظام الملک کا جانشین ہوا تھا) کا ہاتھ دیکھتے ہیں۔ مورخین کا ایک گروہ ملک شاہ پر شبہ کرتا ہے۔ وجہ کچھ بھی رہی ہو بہرحال یہ نامور وزیر، ۷۷ سال کی عمر میں ۴۸۵ھ مطابق ۱۰۹۱ء میں اس دارِ فانی سے کوچ گیا۔

تصانیف

دو ہی کتابیں نظام الملک کے نام سے منسوب کی جاتی ہیں ایک سیر الملوک جو سیاست نامہ کے نام سے زیادہ مشہور ہے اور دوسری مجمع الوصایا یا دستور الوزراء۔ اول الذکر کتاب نظام الملک کی وفات سے چند ماہ پیشتر لکھی گئی تھی

اس کتاب کی وجہ تصنیف کے متعلق یہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ ملک شاہ سلجوق نے اپنے درباریوں اور مشیروں سے فرمائش کی کہ ہر شخص اس امر کی وضاحت میں ایک کتاب لکھے کہ اصول جہانداری کیا کیا ہیں۔ نیز یہ بتلائے کہ موجودہ نظامِ حکومت میں کیا کیا خامیاں ہیں اور کون کون سی بدعتیں اس نظام میں راہ پا گئی ہیں اور اگلے زمانے کے کون سے عمدہ اصول ہیں جو ترک کر دیئے گئے ہیں۔ ان سوالات کے جواب میں نظام الملک نے یہ کتاب لکھی۔ ابتداءً یہ کتاب ۳۹ ابواب پر مشتمل تھی جس کے تمام باب نہایت مختصر تھے۔ بادشاہ نے اسے بیحد پسند کیا اور اسی کو اپنی حکومت کا دستور قرار دیا۔ نظام الملک نے بعد میں گیارہ ابواب کا اضافہ کیا اور بیان کردہ اصول کی وضاحت بھی کی۔ اس طرح یہ کتاب اس کے قتل سے چند دن پہلے مکمل ہوئی۔ وہ خود کہتا ہے کہ بغداد کے آخری سفر پر روانہ ہونے سے پہلے کتاب کے مسودہ کو صاف کرنے کے لیے شاہی کتب خانہ کے کاتب محمد مغربی کو دیتا گیا اور اسے تاکید کر دی کہ اگر اس سفر کی واپسی تک اس کی زندگی وفا نہ کرے تو وہ اس کتاب کو بادشاہ کی خدمت میں پیش کر دے۔ نظام الملک کا اندیشہ صحیح نکلا اور وہ بغداد پہنچنے سے پہلے ہی نہاوند میں قتل کر دیا گیا۔ اور یہ کتاب اس کے مرنے کے بعد شائع ہوئی۔

سیاست نامہ میں سیاسیات کے ہر ہر پہلو سے بحث کی گئی ہے۔ بادشاہ کے اوصاف و فرائض کا تفصیلی ذکر ہے۔ وزراء اور دیگر عہدیداروں کے فرائض اور ان کی اہلیت کی شرائط بھی زیر بحث آئی ہیں۔ فتنہ و فسادات کے اسباب پر سیر حاصل تبصرہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اسمٰعیلی اور باطنی فرقوں کی ابتدا اور ان کی اسلام دشمنی کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ اور اس امر کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ اسمٰعیلی فرقے کے عقائد کی بنیاد مزدک کی مذہب پر ہے جس نے اشتراکیت کے اصول پر ایک نیا مذہب جاری کیا تھا اور نوشیروانِ عادل نے اسے قتل کرا دیا تھا۔

سیاست نامہ کی وضاحت کے سلسلہ میں فارسی ادب و تنقید کے ماہر براؤن کا قول نقل کر دینا کافی ہے۔ وہ اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "تاریخ ادب فارسی" (LITERARY HISTORY OF PERSIA) میں لکھتا ہے: "میرے خیال میں سیاست نامہ فارسی نثر کی سب سے زیادہ قیمتی اور دلچسپ کتابوں میں سے ایک ہے۔ اوّل اس لیے کہ اس میں تاریخی واقعات کا نادر ذخیرہ جمع کر دیا گیا ہے اور دوئم اس لیے کہ کتاب کے ذریعہ حکومت کے متعلق سب سے بڑے وزیر کے خیالات تک رسائی ہوتی ہے جس کی قوت اور فراست کا اندازہ لگانے کے لیے صرف یہ جان لینا کافی ہے کہ اس کے مرتے ہی فتنہ و فساد کا دروازہ کھل گیا۔" اہل یورپ نے اس کتاب کی بڑی قدر کی ہے۔ اس کا ترجمہ تقریباً تمام یورپی زبانوں میں کیا جا چکا ہے۔ لیکن یہ شرف مشرقی زبان کی چند ہی کتابوں کو نصیب ہو سکا۔

ایک اور کتاب مجمع الوصایا یا دستور الوزراء بھی نظام الملک کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کتاب کا طرزِ بیان اور موضوع دونوں ہی سیاست نامہ سے بہت زیادہ مشابہت رکھتے ہیں تاہم ماہرین تاریخ ادب کا خیال ہے کہ یہ کتاب نظام الملک کے انتقال کے تین چار سو سال کے بعد فخر الدین حسن بن تاج الدین کے واسطے لکھی گئی ہے۔ اس کا

مؤلف اس بات کا دعویدار ہے کہ وہ نظام الملک کے خاندان سے تعلق رکھتا ہے اور اس نے اپنے جد امجد کے خیالات کو جو اس تک پہنچے ہیں نہایت دیانتداری کے ساتھ اس کتاب میں جمع کر دیا ہے۔ دستور الوزراء کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں نظام الملک اپنے بیٹے کو نصیحت کرتا ہے کہ وزارت کے پُر از خطرات عہدے سے دُور بھاگنا چاہیئے اس کی وضاحت کی غرض سے وزیروں کو جن خطرات سے دوچار ہونا پڑتا ہے ان کو ایک ایک کر کے گنایا گیا ہے۔ اپنے ذاتی واقعات مثال کے طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ دوسرے حصہ میں وزیروں کے فرائض سے بحث کی گئی ہے اور ان کی انجام دہی کے طریقے بھی بتلائے گئے ہیں۔

اسلوبِ بیان وطرزِ استدلال

نظام الملک کا اسلوبِ بیان نہایت سادہ اور واضح ہے۔ عام فہم الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ عبارت پیچیدگی سے پاک ہے۔ عام بول چال کے طریقے کو اپنایا گیا ہے جس میں کسی قسم کی آرائش اور تکلف کو دخل نہیں ہے۔ مسجع اور مقفی عبارت نہ تو سیاست نامہ ہی میں ملتی ہے اور نہ دستور الوزراء میں۔ سادگی اور پُرکاری کے لحاظ سے بھی سیاست نامہ کو تاریخ نثر فارسی میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

نظام الملک کے طرزِ استدلال کو تاریخی کہنا نہایت مناسب ہو گا۔ تین صدی بعد یہی طرز ابن خلدون نے اپنایا۔ سیاست نامہ کا مصنف ہر بات کی ابتداء میں اصول بیان کرتا ہے۔ پھر ان اصولوں کو تاریخی شواہد کے ذریعہ ثابت کرتا ہے۔ زیادہ واقعات تاریخ بغدادہی سے لئے گئے ہیں۔ غیر مسلموں کے تاریخی حوالے بھی بہت دیئے گئے ہیں۔ ترکوں اور ایرانیوں کی قدیم تاریخ سے بھی اپنے نظریات کو ثابت کیا ہے۔ مثلاً جہاں وہ ملک شاہ کو یہ مشورہ دیتا ہے کہ مظلوم اور فریادی کو بغیر کسی روک ٹوک کے بادشاہ تک رسائی حاصل کرنے کے انتظامات کرنے چاہئیں وہ اس سلسلہ میں ساسانی بادشاہوں کے دربار کا ذکر کرتا ہے کہ ایرانی بادشاہ سال میں دوبار دربارِ عام منعقد کرتے تھے جس میں ہر کس وناکس بآسانی اشتراکت کر سکتا تھا۔ اگر کوئی کسی فریادی کو دربار میں حاضر ہونے سے روکنے کی کوشش کرتا تو اسے سزائے موت دی جاتی تھی۔ بادشاہ کے لیے انصاف کی اہمیت واضح کرنے کے لیے اس نے ایرانی بادشاہ دارا کے آخری الفاظ نقل کئے ہیں "بادشاہ کی لاپرواہی اور وزیر کی بددیانتی سلطنت کے زوال کے حقیقی سبب تھے"۔ نظام الملک نے ایران کے علاوہ چینی تاریخ سے بھی بہت سے واقعات بطورِ سند پیش کئے ہیں۔

تاریخی واقعات کے پیش کرنے میں نظام الملک نے نہایت غیر جانبداری سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ سلجوقیوں کے حریف غزنویوں کے طرزِ عمل سے بھی استدلال کرتا ہے۔ بادشاہ کو جب وہ یہ مشورہ دیتا ہے کہ ادنیٰ و اعلیٰ، اپنے و غیر میں کوئی تمیز نہ برتے تو محمود غزنوی کا واقعہ بیان کرتا ہے کہ کسی نے ولیعہد مسعود کے خلاف بادشاہ کے پاس قرض کی عدم ادائیگی کی شکایت کی تو سلطان نے اس کی زجر و توبیخ کی اور کہا کہ وہ اگر جلد قرض ادا نہ کر دے گا تو اسے ایک عام

مدعاعلیہ کی حیثیت سے عدالت میں حاضر ہونا پڑے گا۔

نظام الملک کے پیش کردہ تاریخی واقعات میں سے چند کی صحت پر مورخین نے شبہ کا اظہار کیا ہے۔ چند ایک مقامات پر اس نے تاریخی حقائق کے خلاف واقعات بیان کیے ہیں۔ مثلاً اس نے لکھا ہے کہ صفاری فرماں روا یعقوب بن لیث نے عباسی خلیفہ معتمد (۸۷۰ء تا ۸۹۱ء) کو یہ دھمکی دی کہ وہ مہدیہ سے فاطمی خلیفہ کو بغداد پر حملہ آور ہونے کی دعوت دے گا حالانکہ مہدیہ شہر اس واقعہ کے بیسیوں برس بعد آباد کیا گیا۔ اسمٰعیلیوں کے سلسلے میں ایسی غلطیاں بہت عام ہیں۔

تاریخ کے علاوہ سیاست نامہ میں قرآنی آیات اور احادیث نبوی سے بھی اپنے نظریات کے ثابت کرنے میں مدد لی گئی ہے۔ عدل کی اہمیت واضح کرنے کے لیے وہ قرآنی آیات جن میں مسلمانوں کو انصاف کرنے کا واضح حکم دیا گیا ہے انہیں نظام الملک بطور سند پیش کرتا ہے۔ ساتھ ہی احادیث بھی بیان کرتا ہے جن میں عدل کرنے کی تاکید کی گئی ہے اور انصاف کے فوائد گنوائے گئے ہیں۔ قرآن و احادیث کے علاوہ نظام الملک اکثر اولیاء و صوفیاء کے اقوال بھی بطور دلیل نقل کرتا ہے۔ اس نے عدل ہی کی اہمیت میں فضیل بن عیاض کا یہ زریں مقولہ بیان کیا ہے کہ اگر میری دعا قبول ہوتی تو میں خداوند تعالیٰ سے صرف یہ دعا کرتا کہ خدایا منصف بادشاہ عنایت کر۔ جہاں بادشاہ کو علماء سے مشورہ لینے کی تاکید کرتا ہے وہ سفیان ثوری کا قول دہراتا ہے کہ بہترین بادشاہ وہ ہے جس کے مصاحب علماء ہوں اور بدترین عالم وہ ہے جو بادشاہوں کا ہم نشین ہو۔

سیاسی نظریات

نظام الملک ایک سیاسی مفکر کی حیثیت سے وہ اعلیٰ مقام رکھتا ہے جہاں تک متقدمین اور متاخرین میں سے کوئی بھی نہ پہنچ سکا۔ اس کی عمر کا بیشتر حصہ سیاسی اور تنظیمی گتھیوں کے سلجھانے میں بسر ہوا۔ الپ ارسلان اور ملک شاہ جیسے نامور سلجوقی سلاطین کے زمانے میں کاروبارِ مملکت کی انجام دہی کا بار نظام الملک ہی کے کاندھوں پر تھا۔ اسی لیے وہ عملی سیاست میں جس قدر مہارت رکھتا تھا دوسرے مفکرین کے حصے میں اس کا عشر عشیر بھی نہیں آیا۔ دوسرے مفکرین کی حیثیت سیاست میں تماشہ بینوں سے زیادہ نہ تھی۔ جہاں تک کہ تدبر و سیاست کا تعلق ہے تقریباً تمام مفکرین اس سے غیر متعلق رہے۔ فارابی سیف الدولہ کی حاشیہ نشینی سے آگے نہ بڑھ سکا۔ ماوردی نے ساری عمر فصل خصومات میں گزار دی۔ غزالی سدا درس و تدریس تصنیف و تالیف اور سیر و سیاحت ہی میں مشغول رہے۔ متاخرین میں ابن خلدون کتابت اور معلمی سے لے کر قضاء کے عہدوں کے درمیان چکر لگاتا رہا۔ جوڑ توڑ اور سازشوں کا البتہ اسے کافی تجربہ ہوا لیکن نظم و نسق، تدبر و سیاست سے بے بہرہ رہا۔ برخلاف اس کے نظام الملک کاروبار مملکت کی انجام دہی میں محو رہا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ حکومت کے تمام نشیب و فراز سے کماحقہ واقفیت رکھتا ہے۔ وہ سیاسیات کے متعلق جب لب کشائی کرتا ہے تو سنی سنائی نہیں کہتا ہے یا کوئی ایسی بات نہیں لکھتا جو قابلِ عمل نہ

ہو بلکہ سیاست نامہ جو اس کی عمر کے آخری سال لکھا گیا ہے وہ اس کی تیس سالہ عملی سیاست کا نچوڑ ہے۔

مقتدرِ اعلیٰ

گیارھویں صدی میں عباسی خلفاء بالکل مسلوب الاختیارات تھے۔ وہ سلاطین کے ہاتھ میں کٹھ پتلی بنے ہوئے تھے۔ خلفاء کا دائرۂ اختیار مذہبی امور ہی تک محدود تھا۔ سیاست اور حکومت پر یہ سلاطین قابض تھے۔ اس طرح سے تقسیم اقتدار نے دو عملی حکومت کو جنم دے دیا تھا۔ اس زمانے کے سیاسی مفکرین میں ماوردی وغیرہ خلیفہ کی بالادستی قائم کرنا چاہتے تھے اور خلافت کو اسلامی اصول کے مطابق قائم کرنے کے خواہاں تھے جس میں خلیفہ کا انتخاب شوریٰ کے ذریعے کیا جاتا ہے اور عوام امام کو اسلامی قوانین سے منحرف ہونے کی صورت میں برطرف بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن ان زریں اصول کی وقعت عملی دنیا میں کچھ نہیں رہ گئی تھی۔ نظام الملک ماوردی کی طرح خیالی دنیا میں نہیں رہتا تھا اس لیے اس نے حقائق سے چشم پوشی نہیں کی۔ وہ اپنے زمانے کے حالات سے مکمل واقفیت رکھتا ہے۔ دوسری طرف وہ جوشِ اسلام سے سرشار نظر آتا ہے۔ اس پر تسنن کا غلبہ اس قدر ہے کہ نظم و نسق میں کسی غیر سنی کو برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں ہے۔ اس کے باوجود وہ اپنے تیس سالہ سیاسی تجربات کی بنا پر مادی اختیارات خلیفہ کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں بلکہ سلطان ہی اس کے نزدیک مختارِ کل ہے۔ اور یہ عجیب بات ہے کہ ماوردی وجوبِ امامت کے لیے جو دلائل پیش کرتا ہے لفظ بلفظ وہی دلیلیں نظام الملک سلطان کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر زمانے میں اپنے بندوں میں سے کسی ایک کو منتخب کر لیتا ہے اور نظم و نسق اور مخلوق کی فلاح و بہبود کا کام اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ لوگوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ اس شخص کا رعب ڈال دیتا ہے تاکہ لوگ اس کے عدل کے سایہ میں امن و امان کی زندگی گزار سکیں۔ اس طرح نظام الملک کے نزدیک بادشاہ مامور من اللہ ہوتا ہے اور اسی لیے بادشاہ عوام کے سامنے جوابدہ نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی عوام کو کسی حالت میں یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ بادشاہ کو معزول کر سکیں۔ اس کے نزدیک اچھے یا بُرے فرمانروا رعایا کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ وہ کہتا ہے اگر رعایا احکامِ شریعت پر عمل پیرا ہو اور اس کے مقرر کردہ راستے پر گامزن ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پر عادل و منصف فرماں روا مقرر نہ کرے۔ جب بھی کوئی ظالم و جابر شخص تاج و تخت کا مالک بن جاتا ہے تو اس کی وجہ بجز اس کے کچھ نہیں ہوتی کہ رعایا بے راہ رو اور اللہ تعالیٰ کے احکامات کی نافرمان ہوتی ہے۔ نظام الملک کا کہنا ہے کہ جب لوگ شرعی احکامات کی خلاف ورزی کرنا شروع کر دیتے ہیں یا خدا کے عائد کردہ فرائض سے پہلوتہی کرنے لگتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اپنی ناراضگی کا اظہار ظالم بادشاہ کو مسلط کر کے فرماتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ فسادات عام ہو جاتے ہیں خونریزی اور لوٹ مار بڑے پیمانے پر شروع ہو جاتی ہے۔ طاقت ور آدمی سیاہ و سفید کا مالک بن بیٹھتا ہے اور من مانے طریقے سے حکمرانی کرنے لگتا ہے۔ اس عذاب میں متقی و فاسق دونوں مبتلا ہو کر ہلاک ہو جاتے ہیں۔ غرضیکہ ظالم بادشاہ کے برسرِ اقتدار آجانے کی ذمہ داری وہ عوام پر رکھتا ہے۔ رہا یہ سوال کہ ظالمانہ نظام کب اور کس

طرح ختم ہوجاتا ہے اس کے متعلق اس کی رائے ہے کہ کچھ دنوں کے بعد اللہ تعالیٰ کا رحم پھر جوش میں آتا ہے اور وہ کسی نیک اور فرمانبردار آدمی کو بادشاہت عطا کرکے اسے عقل وذہانت سے مالا مال کر دیتا ہے جن کے ذریعہ سے وہ امور سلطنت کو بحسن وخوبی انجام دیتا ہے۔ اور اس طرح ظالمانہ دور ختم ہو کر اللہ تعالےٰ کی خواہش کے مطابق عادلانہ نظام قائم ہو جاتا ہے۔

نظام الملک کے اس نظریۂ اقتدار اعلیٰ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ وہ بادشاہ کے خداداد حقوق (DIVINE RIGHT OF KING) پر عقیدہ رکھتا ہے سخت غلطی ہوگی۔ جہاں تک کہ بادشاہ اور عوام کا تعلق ہے وہ بادشاہ کو مطلق العنان سمجھتا ہے لیکن دوسری طرف وہ بادشاہ پر بے شمار پابندیاں عائد کرکے اس کے ہاتھ پیر باندھ دیتا ہے۔ جس کی وجہ سے مطلق العنانی کا نام ونشان بھی باقی نہیں رہ جاتا ہے۔ سب سے بڑی پابندی بادشاہ پر شرعی احکامات کی تعمیل ہے۔ پھر قیام عدل پر اس نے بہت زیادہ زور دیا ہے۔ جس میں شاہ وگدا اور آقا وغلام کی تمیز باقی نہیں رہ جاتی۔ وہ سلطان کو قانون سے بالاتر نہیں گنتا۔ عدل کی اہمیت ظاہر کرنے کے لیے وہ قرآنی آیات واحادیث نبوی پیش کرتا ہے۔ مسلم وغیر مسلم اقوام کی تواریخ سے مثالیں دیتا ہے۔ اولیائے کرام کے اقوال سے سند لاتا ہے اور بادشاہ کو بار بار یاد دلاتا ہے کہ رعایا کے ساتھ اگر وہ ظالمانہ برتاؤ کرے گا تو قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کے روبرو اسے جوابدہ ہونا پڑے گا۔

ممکن ہے کہ کچھ لوگ بیسویں صدی میں نظام الملک کے اس نظریۂ سے اتفاق نہ کریں۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس زمانہ میں جب عوام کو بادشاہ کے نصب وعزل کے وسیع اختیارات دیئے گئے تو نظم ونسق پر ان کا اچھا اثر نہیں پڑا۔ جس کا بیّن ثبوت قرونِ وسطیٰ میں انگلینڈ کے بادشاہ اور عوام کی منتخب کردہ پارلیمنٹ کی کش مکش کی طویل تاریخ ہے۔

بادشاہ کے اوصاف

نظام الملک بادشاہ کے اوصاف کی ایک طویل فہرست پیش کرتا ہے۔ وہ پہلا مفکر ہے جس نے بادشاہ میں حسنِ صورت کو بھی ایک ضروری صفت قرار دیا ہے ورنہ اس سے پہلے کے مفکرین سلامتی اعضاء اور حواس ہی کو ضروری سمجھتے تھے۔ نظام الملک حسنِ صورت کے ساتھ حسنِ سیرت پر بھی زور دیتا ہے۔ بادشاہ کی سیرت میں وہ جذبۂ انصاف شجاعت وبلند حوصلگی اور مجاہدانہ روح کو لازمی عنصر قرار دیتا ہے۔ وہ بادشاہ کو نظری اور عملی دونوں لحاظ سے مذہب کا ایک جامع نمونہ دیکھتا ہے۔ اسی لیے اس کے نزدیک جہاں بادشاہ کو راسخ العقیدہ اور قوی الایمان ہونا ضروری ہے وہاں شرعی احکامات پر عمل بھی لازمی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ صوم وصلوٰۃ کا پابند ہو اور علماء وفضلاء کا قدردان اور غریبوں کا ہمدرد ہو۔ خیرات وزکوٰۃ پابندی سے ادا کرتا ہو۔ دل کا سخی ہو۔ وہ ہمیشہ مفلسوں کی خبر گیری کرتا رہے اور عوام کی فلاح وبہبود کے لیے سرگرم عمل ہو۔

مسلمان سیاسی مفکرین میں یہ مسئلہ ہمیشہ متنازع فیہ رہا ہے کہ بادشاہ یا امام کی علمی لیاقت کتنی ہونی چاہیے۔ ماوردی کا خیال ہے کہ امام شرعی علوم میں نہ صرف ماہر ہو بلکہ اس میں اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہو اور

وہ پیچیدہ سے پیچیدہ مقدمات کے فیصلے صادر کرنے کا بھی اہل ہو۔ برخلاف اس کے غزالی کا کہنا ہے کہ خلیفہ کے لیے شرعی علوم سے واقفیت ہی کافی ہے اس میں مجتہدانہ صلاحیتوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ نظام الملک بھی غزالی کا ہم نوا ہے۔ وہ بھی بادشاہ کے لیے عالم و فاضل ہونا ضروری نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک صرف یہ ضروری ہے کہ بادشاہ میں علوم و فنون کا ذوق موجود ہو اور وہ علمار، فضلار اور صوفیار کا احترام کرے۔ فقہار و علمار کو اپنی محفل میں شریک کرے۔ ہفتہ میں ایک یا دو بار انہیں بلا کر ان سے قرآنی آیات کی تفسیر اور فقہی مسائل سنے۔ نظام الملک کا خیال ہے کہ اس طریقہ پر عمل پیرا ہونے سے بادشاہ کی جہالت کا خاتمہ ہو جائے گا اور اس کے پاس مذہبی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ علمار سے سن کر جمع ہو جائے گا۔ اسی لیے وہ بادشاہ کے لیے حافظہ کا قوی ہونا ضروری بتلاتا ہے تاکہ اس طرح سے علمار کی زبانی سُنی ہوئی باتیں اسے یاد ہو جائیں اور وہ ان کی روشنی میں امور مملکت کو انجام دے سکے اور اسلامی طریقۂ حیات کو اپنا سکے۔ لیکن جن فرماں رواؤں نے نظام الملک کے اس مشورہ پر عمل کیا وہ بہت ہی کم اپنے دین و دنیا کو سنوار سکے ہیں۔ ہمارے سامنے دو بادشاہ ہیں۔ ایک بہت عالم تھا اور دوسرا جاہل۔ جب ان دونوں نے علمار کی صحبت اختیار کی تو ان میں سے ایک نے معتزلی عقائد کو نہ صرف اپنایا بلکہ اس نے اپنی تمام رواداریوں کو بالائے طاق رکھ کر ان عقائد کو بالجبر عوام پر ٹھونسنے کی کوشش کی ہماری مراد مامون الرشید سے ہے۔ اور دوسرا فرماں روا اکبر اعظم تھا جس نے خود اسلام سے متنفر ہو کر ایک نئے مذہب کی داغ بیل ڈالنے کی کوشش کی۔

فرائض

نظام الملک بادشاہ کے فرائض میں دینی اور دنیاوی امور کی انجام دہی کو شامل کرتا ہے۔ اس کے فرائض میں سے ایک اہم فریضہ یہ ہے کہ وہ دین کی حمایت کرے اور اغیار کے حملے سے اس کو محفوظ رکھے۔ وہ قیام عدل کو اہم ترین فریضہ کہتا ہے۔ سیاست نامہ میں بارہا عدل کی اہمیت کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عدل کے ذریعے بادشاہ کو دوہرا فائدہ پہنچتا ہے۔ اوّل یہ کہ بادشاہت اس کے خاندان میں مستحکم ہو جاتی ہے کیونکہ منصف بادشاہ کی حکومت پائدار ہوتی ہے اور اس کے بعد اس کی اولاد میں قائم رہتی ہے۔ ظالم بادشاہ اگرچہ رعایا کی بداعمالی کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن وہ زیادہ عرصہ تک تاج و تخت کا مالک نہیں رہ سکتا ہے۔ کیونکہ بہت جلد ہی اللہ تعالیٰ اپنے کسی نیک بندے کو مامور کر کے اسے حکومت سے بے دخل کرا دیتا ہے۔ انصاف سے بادشاہ کو دوسرا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ اسے اجرِ عظیم دے گا۔

نظام الملک کا کہنا ہے کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ بادشاہ سے بازپرس کرے گا۔ اور بادشاہ کو اللہ تعالیٰ کے روبرو ایک ایک چیز کا حساب و کتاب دینا ہوگا۔ اس لیے اسے اپنے فرائض دوسروں کے حوالہ نہیں کرنا چاہیئے۔ بلکہ امورِ مملکت خود ہی انجام دینا چاہیئے۔ لیکن چونکہ تمام کام خود کرنا عملاً و عقلاً محال ہے اس لیے اس کا یہ بھی فرض ہے کہ قابل اعتماد افراد کو تلاش کرے اور ان کی اہلیت اور صلاحیت کے اعتبار سے حکومت کے مختلف کام سپرد کرے۔ لیکن اُن

کے بعد بھی بادشاہ کا فرض ہے کہ وہ وقتاً فوقتاً عمال و ولایا کو ہدایت نامے جاری کرتا رہے کہ وہ رعایا کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور قانون کے مطابق ان سے ٹیکس وصول کریں۔ اور اس سے سرمو انحراف نہ کریں۔ اس کے نزدیک بادشاہ کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ عمال حکومت پر کڑی نظر رکھے تاکہ وہ رعایا کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ نہ کر سکیں۔ وہ بار بار فرماں روا کو آگاہ کرتا ہے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو اسے خداوند رب العزت کے سامنے جوابدہ ہونا پڑے گا۔

اختیارات

نظام الملک اگرچہ بار بار تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ اللہ اور اس کے رسول کے احکامات ہی کے مطابق کام کرے تاہم وہ اس حقیقت سے ناواقف نہیں ہے کہ قرآن و احادیث میں صرف اصولی اور بنیادی امور مذکور ہیں۔ اس لیے وہ خاص حالات میں بادشاہ کو اس بات کا اختیار دیتا ہے کہ وہ اپنی صوابدید سے احکامات جاری کرے۔ لیکن اس سلسلے میں وہ چند ہدایات بھی دیتا ہے کہ ان احکامات کے اجرا سے پہلے ان کے تمام پہلوؤں پر خوب اچھی طرح سے غور و خوض کر لینا ضروری ہے اور تجربہ کار اور دانا لوگوں کی رائے بھی ان کے متعلق معلوم کر لینی چاہیئے۔ لیکن جب یہ احکامات جاری کر دیئے جائیں تو ان پر نہایت سختی سے عمل کیا جائے اور ان کی خلاف ورزی کرنے والوں سے کسی حالت میں بھی درگزر سے کام نہ لیا جائے۔ جو شخص بھی ان قوانین کی خلاف ورزی کرے یا ان کی اہانت کرے، یا عوام میں ان کے نقائص بیان کرے یا انہیں بدنام کرنے کی کوشش کرے تو ایسے شخص کو سخت سے سخت سزا دی جائے قطع نظر اس سے کہ وہ شاہی خاندان ہی سے تعلق رکھتا ہو یا کوئی عام آدمی ہو۔

بادشاہ کے لیے قانون سازی اور ان کے اجرا کے طریقے جو نظام الملک نے بیان کئے ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بادشاہ کو من مانے احکامات کے جاری کرنے سے روکتا ہے۔ دانا اور تجربہ کار لوگوں سے مشورہ لینے کی تاکید کر کے وہ بہت حد تک جمہوری نظام کے قیام کی طرف رہنمائی کرتا ہے تاہم وہ رعایا کو ان قوانین پر رائے زنی کرنے اور ان کے نقائص کو ظاہر کرنے کا حق نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک رعایا کو قوانین کے حسن و قبح کے متعلق غور کرنے کا حق حاصل نہیں۔ بلکہ رعایا کا یہ فرض ہے کہ بادشاہ کے جاری کردہ احکامات کی آمنّا و صدقنا کہہ کر تعمیل کرے۔ نظام الملک کے ان خیالات پر ناک بھوں چڑھانے کے بجائے ہمیں یہ ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ گیارھویں صدی عیسوی میں بادشاہوں کی مطلق العنانی کو ختم کر دینے کے سلسلے میں اس سے زیادہ اقدام ممکن نہ تھا۔

وزارت

دستور الوزرا میں نظام الملک وزارت کو نہایت خطرناک عہدہ بتلاتا ہے۔ وہ اپنے بیٹے کو پُرزور الفاظ میں تاکید کرتا ہے کہ اس پُر از خطر عہدے کو قبول کرنے سے احتراز کرے۔ وہ نہایت تفصیل کے ساتھ ان خطرات کی نشاندہی کرتا ہے جن سے وزیروں کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس کے نزدیک وزیروں کو چونکہ روزانہ بہت سے مقدمات کے

فیصلے صادر کرنے ہوتے ہیں۔ اس لیے ذراسی بد احتیاطی سے حق تلفی اور ظلم کا ارتکاب ہوجاتا ہے۔ اس لیے وزیر کو ظلم کے خطرے سے بچنے کے لیے نہایت پھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑتا ہے۔ اس کے باوجود کوئی نہ کوئی زیادتی اور حق تلفی اس سے سرزد ہو جاتی ہے۔ نظام الملک کے نزدیک ظلم سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں ہے۔ اس نے اپنے طویل عہدِ وزارت میں قیامِ عدل کا زبردست اہتمام کیا تھا۔ سبکی نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ ہر شخص بغیر روک ٹوک کے نظام الملک تک پہنچ سکتا تھا۔ ایک مرتبہ ایک عورت فریاد دے کر آئی۔ نظام الملک اس وقت دسترخوان پر بیٹھا ہوا تھا دربانوں نے اس عورت کو اندر جانے سے روک دیا۔ وزیر کو جب خبر ہوئی تو اس نے ان دربانوں کو بہت ڈانٹا اور کہا کہ میں نے تم لوگوں کو اس لیے مقرر کیا ہے کہ غریب فریادیوں کی مدد کرو۔ سبکی کے علاوہ نظام الملک کے اور سوانح نگار بھی اس کی معدلت گستری کے عجیب و غریب واقعات بیان کرتے ہیں۔

ظلم کے سرزد ہوجانے کے علاوہ وزیر کے لیے دوسرا خطرہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اکثر ایک شخص کو خوش کرنے کے لیے ہزاروں آدمیوں کو اپنا دشمن بنا لیتا ہے۔ پھر وزیر کے طریقۂ کار اور اس کی پالیسی سے عمائدین اور سربرآوردہ لوگوں کی ناراضگی کا خطرہ تو ہر وقت لگا ہی رہتا ہے۔ اور اس سے بھی بڑھ کر وزیر کی زندگی جان جوکھوں کی زندگی ہے۔ اسے ہر وقت بادشاہ کی خدمت میں رہنا پڑتا ہے۔ اس لیے اسے بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ ایک ایک لفظ خوب ناپنے اور تولنے کے بعد زبان پر لانا چاہیئے کیونکہ خلافِ مصلحت ایک لفظ بھی منہ سے نکل جانے کی صورت میں اس کے تمام کیے دھرے پر نہ صرف پانی پھر جاتا ہے بلکہ اپنی جان سے بھی ہاتھ دھو لینے کی نوبت آجاتی ہے۔ اس خطرہ میں نظام الملک خود گرفتار ہو کر اس جلیل عہدے سے برطرف کیا گیا تھا۔ ملک شاہ نے نظام الملک سے اس کے خاندان والوں کی دست درازیوں اور زیادتیوں کی شکایت کی تو اس نے کہلا بھیجا "اگر سلطان کو اب تک معلوم نہیں تو اسے معلوم ہوجانا چاہیئے کہ بےشک میں حکومت میں اس کا شریک ہوں۔ اس کو تخت و تاج میری ہی تدبیروں سے ملا ہے۔ کیا وہ بھول گیا کہ اس کے باپ کے مرنے کے بعد میں نے ہی مخالف قوتوں کو زیر کر کے ملک کو پاک و صاف کیا۔ اس وقت اس نے میرے کسی کام کی مخالفت نہیں کی بلکہ وہ مجھ سے چمٹا رہا۔ اب امورِ سلطنت اس کے قابو میں آگئے ہیں اور اس کا کوئی مخالف نہیں رہا ہے تو وہ میرے گناہ گنا تا ہے اور دوسروں سے میری چغلی سنتا ہے۔ اس سے جا کر کہہ دو کہ اس کا تاجِ سلطنت میرے قلمدانِ وزارت کے ساتھ وابستہ ہے جب یہ اُلٹے گا تو تاج بھی باقی نہ رہے گا۔" انہیں الفاظ نے اس کی تیس سالہ زریں خدمات پر پانی پھیر دیا۔

وزیر کا ماتحت عملہ سے براہِ راست تعلق ہوتا ہے اس لیے اعلیٰ افسروں کی ناراضگی کا ہر وقت اندیشہ رہتا ہے۔ نظام الملک کا کہنا ہے کہ یہ افسر اگرچہ وزیر ہی کے خاندان کے ہوں تو بھی وزیران کی مخالفت کے خطرے سے محفوظ نہیں رہتا۔

فرائض

طوسی وزارت کے خطرات سے بیٹے کو آگاہ کرنے کے بعد وزیر کے فرائض بھی بتلاتا ہے۔ ان فرائض میں سرِ فہرست وہ حفاظتِ دین کو رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے بعد بادشاہ کی فرمانبرداری بھی وزیر کا فریضہ ہے۔ اسے عوام کی فلاح و بہبود کا خاص خیال ہونا چاہیئے۔ اور ایسے افراد جو بادشاہ کے دوست ہوں اور روزانہ آمد و رفت رکھتے ہوں ان کی عزت کرنا اور ان کا خیال کرنا وزیر پر فرض ہے۔ ان لوگوں کے بعد اربابِ سیف و اصحابِ قلم کی دل جوئی کرنی چاہیئے۔ اس کا کہنا ہے کہ اہل السیف کے بغیر حکومتیں پائدار نہیں ہوتیں اور اہلِ قلم کی عدم موجودگی میں وزیر کی کامیابی ممکن نہیں۔

اوصاف

وزیر کی ذاتی صفات کے متعلق بھی نظام الملک دستور الوزراء میں اظہارِ رائے کرتا ہے۔ اس کے نزدیک وزیر میں سب سے بڑی صفت عقل و فہم ہے تاکہ وہ اپنی تمام کارروائیوں کو عقل کی کسوٹی پہ پرکھ سکے۔ دوسری صفت یہ ہونی چاہیئے کہ وہ بلند کردار کا مالک ہو۔ اس میں خلوص و صداقت بہت ضروری ہیں کیونکہ ان صفات کے بغیر وزیر نہ تو اپنے آقا کا وفادار ہو سکتا ہے اور نہ ہی ملک کا بہی خواہ بن سکتا ہے۔ وزیر کی علمیت کے متعلق نظام الملک کی رائے ہے کہ وہ تاریخ عالم کا ماہر ہو کیونکہ تاریخ ہی ایک ایسا علم ہے جو اسے صحیح نتائج اخذ کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تاریخ و سیاسیات میں بہت گہرا تعلق ہے۔ دنیا علّت و معلول کے لامتناہی سلسلے کا نام ہے۔ ایک ہی طرح کے اسباب لازمی طور پر اس قسم کے نتائج کے حامل ہوتے ہیں۔ اگر وزیر تاریخ کی مدد سے ان اسباب پر گہری نظر رکھے تو وہ ان غلطیوں کا مرتکب نہیں ہو سکتا جن کی وجہ سے پچھلے زمانے کے لوگ تباہ ہو گئے۔ یہاں یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہو گی کہ نظام الملک نے خود ان غلطیوں کا ارتکاب کیا اور برامکہ کے زوال کے اسباب کو جانتے ہوئے بھی وہ ان سے اپنے دامن کو بچا نہ سکا۔ پھر اس کے اپنے عقیدے کے مطابق ایک ہی طرح کے اسباب اسی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں وہ بھی برامکہ کی طرح معزول کر دیا گیا۔

اختیارات

طوسی سیاست نامہ میں ملک شاہ کو تاکید کرتا ہے کہ بڑے اور چھوٹے ہر معاملے میں وزیر سے مشورہ کرے اور اس کے مشورے کے بغیر کبھی کوئی قدم نہ اٹھائے۔ غالباً وہ وزیر کی رائے کو بادشاہ کے لیے واجب الاذعان قرار دیتا ہے۔ وہ وزیر کے لیے وسیع اختیارات کا خواہاں ہے۔ شاید اس لیے کہ اس نے وزیر کے اوصاف کی جو فہرست مرتب کی ہے ان صفات کے حامل انسان کی ہر رائے واجب التعمیل ہوتی ہے اور پھر اس لیے بھی کہ وہ خود بہ حیثیت ایک وزیر کے فطری طور پر سلطنت کے معاملات میں وزیروں کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دینا چاہتا

تھا۔ برخلاف اس کے کہ اس کا ہم عصر مفکر کیکاؤس (۱۰۲۱ - ۱۰۸۲ء) جس نے قابوس نامہ تصنیف کیا ہے خود فرمانروا ہونے کی وجہ سے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ وزیر کے دیئے ہوئے مشورے پر عملی اقدام کرنے سے پہلے خوب اچھی طرح غور و خوض کر لینا چاہیئے۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بادشاہ کو وزیر کے مشورے کے خلاف عمل کرنے کی بھی آزادی دیتا ہے۔ اسی طرح نظام الملک بادشاہ کو یہ مشورہ نہیں دیتا ہے کہ وہ وزیر کے حرکات و سکنات پر کڑی نظر رکھے جس طرح کہ مصنف قابوس نامہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو وزیر کی معمولی سے معمولی بات کا علم رکھنا چاہیئے حتیٰ کہ وزیر بادشاہ کے علم کے بغیر ایک گھونٹ پانی بھی اپنے حلق سے نہ اتار سکے کیونکہ بادشاہ نے اپنی جان و مال کو وزیر کے حوالہ کر رکھا ہے اس لیے اس کی طرف سے معمولی غفلت بھی مہلک ثابت ہو سکتی ہے۔ گویا کہ نظام الملک سلطنت میں وزیر کو بادشاہ کا شریک سمجھتا ہے اس کے وہ تاریخی الفاظ اگرچہ غصے میں اس کے منہ سے نکلے لیکن وزارت کے متعلق اس کے نظریات کی ترجمانی کرتے ہیں " اس کا تاجِ سلطنت میرے قلمدانِ وزارت کے ساتھ وابستہ ہے جب یہ الٹے گا تو تاج بھی باقی نہیں رہے گا " یا " اگر سلطان کو اب تک معلوم نہیں تو اسے معلوم ہو جانا چاہیئے کہ بیشک میں حکومت میں اس کا شریک ہوں "۔ برخلاف اس کے کیکاؤس وزیر کو بادشاہ کے ایک اعلیٰ ملازم سے زیادہ حیثیت دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا۔

عہدیداروں کا انتخاب

سلطنت کے استحکام کے لیے لائق اور قابل عہدیدار ضروری ہیں۔ نظام الملک اس امر سے بہت اچھی طرح واقف ہے کہ بادشاہ کتنا ہی لائق اور ہمدرد کیوں نہ ہو لیکن اگر عمال حکومت نااہل، لالچی اور لاپرواہ ہوں تو سلطنت کا زوال یقینی ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے بادشاہ نااہل اور بے راہ رو ہی کیوں نہ ہو لیکن کارکنانِ سلطنت لائق اور فرض شناس ہوں تو عوام کی قسمت بدل جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقلمندوں کا قول ہے کہ لائق ملازم اور کارآمد غلام اپنے بیٹوں سے بھی زیادہ مفید ہوتے ہیں۔ وہ عہدیداروں کے تقرر میں چند اصول کو پیشِ نظر رکھنے کی ہدایت کرتا ہے تاکہ کاروبارِ مملکت میں کسی قسم کا خلل واقع نہ ہو۔ وہ اصول درج ذیل ہیں:

اول یہ کہ بادشاہ اپنے خاندان میں سے کسی شخص کو بھی اعلیٰ عہدے پر فائز نہ کرے۔ اس سے نظام الملک کا مقصد شاہی خاندان کے افراد کو بغاوت کرنے کا موقع حاصل کرنے سے روکنا ہے۔ تاریخ میں ایسے واقعات کمیاب نہیں ہیں جن میں اعلیٰ عہدوں پر فائز شاہی خاندان کے افراد نے بادشاہ کے خلاف بغاوت کر کے اس کو تخت و تاج سے محروم کر دیا۔ لیکن اس پالیسی میں سب سے بڑی قباحت یہ ہوتی ہے کہ شاہی خاندان کے افراد اصولِ جہانبانی سے بالکل نابلد رہ جاتے ہیں۔ اور جب ان کے بادشاہ بننے کی باری آتی ہے تو عملی تجربہ نہ ہونے کے باعث انہیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا ہے۔ سلیمان اعظم کے بعد عثمانیوں کی کمزوری کا سب سے بڑا سبب یہی تھا۔

دوم یہ کہ ایک شخص کو ایک سے زیادہ عہدے پر فائز نہ کیا جائے۔ اس سے ایک طرف سرکشی کے مواقع کی روک تھام ہوتی ہے تو دوسری جانب کارکردگی پر اچھا اثر پڑتا ہے۔ اس طرح سے طوسی عدلیہ کو انتظامیہ سے الگ کرنے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

سوم یہ کہ کفار و ملحدین میں سے کسی کو حکومت کے کسی عہدے پر مقرر نہ کیا جائے۔ نظام الملک اس کی وجہ یہ بتلاتا ہے کہ محصولات کی وصولی میں اسلامی جذبہ اور رحم دو ضروری چیزیں ہیں جن کے بغیر کوئی حکومت پھل پھول نہیں سکتی۔ اگر ان کاموں پر غیر مسلموں یا ملحدوں کو مقرر کیا گیا جن میں نہ تو جوشِ اسلام ہوتا ہے اور نہ ہی جذبۂ رحم پایا جاتا ہے تو وہ سلطنت کی تباہی و بربادی کا باعث ہوں گے۔ نظام الملک سیاست نامہ کے پچاس ابواب میں سے چھ باب ان کفار و ملحدین کے بیان پر وقف کرتا ہے۔ وہ ملک شاہ کو یاد دلاتا ہے کہ اس کے والد الپ ارسلان نے کبھی یہود و نصاریٰ، گبر و قرامطہ کو سرکاری ملازمت میں نہیں رکھا۔ وہ مختلف مذہبوں اور فرقوں کے عقائد سے طول طویل بحث کرتا ہے اور ان کے غیر اسلامی ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

چہارم یہ کہ بادشاہ اعلیٰ عہدیداروں کو اپنا مصاحب نہ بنائے۔ اس سے غالباً اس کا مقصد یہ ہے کہ اعلیٰ عہدیداروں کے دل سے بادشاہ کا خوف اور رعب نکل نہ جائے۔

حکومت کے مختلف شعبے

دربار

طوسی شاہی دربار کے بارے میں بھی اظہارِ خیال کرتا ہے۔ اس کی خواہش ہے کہ دربار صحیح بنیادوں پر قائم ہو اور اس میں چند اصلاحات کی جائیں۔ وہ درباری رسوم اور جشنوں کو قائم رکھنا چاہتا ہے لیکن بادشاہ کو خوشی کے موقعوں پر غریبوں کی خبر گیری کرنے اور ان میں کھانا تقسیم کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ اس کی خواہش ہے کہ دربار میں مسخروں اور بھانڈوں کی جگہ لائق اور قابل لوگ ہی شریک کیے جائیں اور بادشاہ ان ہی لوگوں سے امور مملکت میں مشورہ لے۔ وہ غلاموں کے ساتھ حسنِ سلوک پر بہت زیادہ زور دیتا ہے۔

محکمۂ قضا

جہاں تک کہ قوانینِ مملکت کا تعلق ہے نظام الملک نہایت واضح رائے رکھتا ہے کہ حتی الامکان شرعی احکامات کی سختی سے پابندی کی جائے۔ جس معاملے میں شرع خاموش ہو بادشاہ کو قانون سازی کا حق دیتا ہے لیکن ماہرین کے مشورے کے بغیر کسی قانون کو جاری کرنے سے منع کرتا ہے۔ ان ماہرینِ قانون (فقہا) کے متعلق وہ تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ انہیں میں سے اپنا مصاحب مقرر کرے۔ ان کی ضروریاتِ زندگی کا کفیل ہو اور ان کی عزت و احترام کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھے۔

نظام الملک کا کہنا ہے کہ فصل خصومات کا کام نہایت اہم اور بے حد مشکل ہے اس لیے اس زبردست کام کے لیے لوگوں کے انتخاب میں بڑی احتیاط برتنے کی ضرورت ہے تاکہ صرف متقی اور پرہیزگار لوگ ہی اس کام پر مامور ہوسکیں۔ جن کی دیانت و غیر جانبداری شک و شبہ سے بالاتر ہو۔

طوسی اس بات پر بہت زیادہ زور دیتا ہے کہ مقدمات کے صحیح فیصلے ہوں اور کسی شخص کے ساتھ زیادتی نہ ہو اور نہ ہی اس کی حق تلفی کی جائے۔ اسی لیے وہ ماتحت عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اعلیٰ عدالتوں میں اپیل کرنے کا حق دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کبھی وقت کی تنگی کے باعث قاضی مقدمات کے تمام پہلوؤں کا جائزہ نہیں لے سکتے اور عجلت میں غلط فیصلہ صادر کر دیتے ہیں۔ اور کبھی رشوت یا طرفداری کے باعث قصداً مظلوموں کے حق نہیں دلائے جاسکتے اس لیے ایسے فیصلوں کے خلاف اپیل کرنے کا حق دیا جانا بے حد ضروری ہے۔ وہ عدل و انصاف کو بادشاہ کا اہم ترین فریضہ بتلاتا ہے۔ جس کے قیام کے لیے وہ بادشاہ کو ذاتی طور پر ذمہ دار قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی بے گناہ کی خونریزی کسی حالت میں بھی نہ کی جانی چاہیئے اور نہ ہی کسی قاتل کو کسی بھی صورت میں معاف کرنا چاہیئے۔ غالباً وہ قتل کے مقدمات کی آخری سماعت بادشاہ کو کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ قطع نظر اس کے کہ عدالتوں نے قاتل کو قصاص میں قتل کئے جانے کی سزا سنادی ہو یا اسے بری کر دیا ہو۔

جیسا کہ پہلے لکھا جاچکا ہے کہ طوسی ایک شخص کو ایک سے زیادہ عہدے دیئے جانے کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ عدلیہ کو انتظامیہ سے بالکل آزاد دیکھنا چاہتا ہے لیکن اسے اس امر کا احساس ہے کہ عدالتوں کے فیصلے انتظامیہ کے تعاون کے بغیر جاری نہیں کئے جاسکتے اس لیے وہ دونوں محکموں میں تعاون اور ربط قائم کرنے کی ضرورت پر بھی زور دیتا ہے۔

محکمۂ مال

نظام الملک چاہتا ہے کہ عوام پر ٹیکس کا بار بہت کم پڑے۔ اور ٹیکس کی شرح کا علم ہر شخص کو ہوجائے تاکہ اس سے زیادہ وصول نہ کیا جاسکے۔ شرعی محاصل ہی بادشاہ کو حتی الامکان وصول کرنے چاہئیں اور خلافِ شرع ٹیکس عائد کرنے سے احتراز لازم ہے۔

محصلین پر کڑی نظر رکھنے کی وہ سخت تاکید کرتا ہے تاکہ وہ واجبی ٹیکس سے ایک پیسہ بھی زیادہ وصول نہ کرسکیں۔ کسانوں اور محصول ادا کرنے والوں کو عام اجازت ہونی چاہیئے کہ وہ بلا روک ٹوک بادشاہ کی خدمت میں حاضر ہو کر محکمۂ مال کے کارکنوں کی زیادتی کے خلاف شکایت کرسکیں۔ بادشاہ کو چاہیئے کہ وہ محصلین کے ذہن نشین کرا دے کہ وہ اور ان کا بادشاہ خدمت خلق ہی کے لیے اپنے اپنے عہدوں پر فائز ہیں۔ وہ واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ عمال محکمۂ مال عوام کی خیر خواہی کے خلاف کام کریں تو انہیں بلاتامل برطرف کر دینا چاہیئے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ عملے کو تین سال سے زائد

ایک مقام پر نہ رہنے دینا چاہیئے تاکہ وہ خود کو بادشاہ کی سزا سے محفوظ نہ سمجھنے لگیں اور خود مختاری اختیار نہ کرلیں۔ یہ مشورے آج بھی اتنے ہی اہم ہیں جتنے کہ آج سے نو سو برس پہلے تھے۔

محکمہ دفاع

چونکہ سلطنت کا استحکام وفادار افواج ہی کے ذریعہ ممکن ہے اس لیے نظام الملک نے بادشاہ کو ایسے مشورے دیئے ہیں جن کے ذریعہ سے ہر قسم کی فوجی بغاوتوں کا انسداد کیا جاسکے اسی لیے وہ کہتا ہے کہ فوج میں مختلف قوم ونسل کے لوگ شامل کئے جائیں تاکہ بادشاہ کے خلاف سازش کرنے کا امکان باقی نہ رہے۔ اس طریقۂ کار سے نہ صرف فوجی وفاداری یقینی ہوجائے گی بلکہ ان کی کارکردگی پر بھی خوش گوار اثر پڑے گا۔ اس کے علاوہ وہ بادشاہ پر زور دیتا ہے کہ فوج کی تنخواہیں معقول ہوں اور وقت پر پابندی کے ساتھ دی جائیں تاکہ ان میں بے اطمینانی اور بے چینی راہ نہ پانے پائے۔

سفارت

سفیروں کے متعلق نظام الملک کے نظریات نہایت جدید ہیں۔ بقول شیروانی صاحب کے "جب ہم سفارت کے متعلق طوسی کے نظریات پڑھتے ہیں تو ان کو زمانۂ حال کے عین مطابق دیکھ کر انگشت بدنداں رہ جاتے ہیں۔ وہ اس طرح سے لکھتا ہے جیسے کہ وہ بیسویں صدی میں کسی مغربی ملک کے متعلق لکھ رہا ہو۔"

نظام الملک کے نزدیک سفراء کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ اپنی حکومت کے پیغامات اس ملک کی حکومت تک پہنچادیں جہاں وہ متعین ہیں۔ بلکہ اس ملک کے متعلق تمام جغرافیائی، سیاسی اور اقتصادی معلومات کا جمع کرنا بھی ان کے اہم فرائض میں داخل ہے۔ سفیر کو معلوم ہونا چاہیئے کہ جس ملک میں وہ مقرر ہے کہاں کہاں سڑکیں، راستے، وادیاں اور نہریں ہیں اور ان کی حالت کیسی ہے وہ فوج کے گزرنے کے لیے استعمال کی جاسکتی ہیں یا نہیں۔ آس پاس کے کن علاقوں سے خوراک فراہم کی جاسکتی ہے۔ سفیر کو بادشاہ کی حیثیت اور اس کے اقتدار کے متعلق بھی مفصل معلومات فراہم کرلینی چاہیئے۔ وزیر کے بارے میں بھی علم ہونا چاہیئے کہ وہ دیانتدار ہے یا نہیں۔ اس کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیئے کہ اس ملک کی فوجی طاقت کیسی ہے اور فوج کن کن اسلحات سے لیس ہے۔ پھر فوجیوں کے حوصلے اور حکومت کے متعلق ان کے خیالات بھی جاننا چاہیئے۔ اور فوجیوں کے تجربہ کا بھی اندازہ ہونا چاہیئے۔ فوجی طاقت کے علاوہ اقتصادی حالات اور باشندگان ملک کی مالی حالت کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔ نظام الملک سفراء کا یہ بھی فرض سمجھتا ہے کہ وہ ضلع وار مردم شماری سے بھی واقفیت حاصل کرے۔ یہ تمام معلومات کیوں فراہم کرنا چاہئیں نظام الملک نہایت واضح الفاظ میں کہتا ہے کہ سفیروں کو ہمیشہ اس بات کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ جب کبھی بھی ان کے وطن کو اس ملک پر حملہ کرنے کی ضرورت پیش آئے تو یہ تمام جنگی معلومات پہلے ہی سے جمع رہیں

جاسوس

ان خارجی جاسوسوں یعنی سفیروں کے علاوہ اندرون ملک میں جاسوسوں اور مخبروں کے تقرر پر بھی نظام الملک بہت

زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کامیاب ترین حکمران وہ ہے جسے مملکت کے دور دراز علاقوں کی معمولی سے معمولی بات کی بھی خبر ہو۔ تاکہ ہر قسم کی بدنظمی پر اس کے بڑھنے سے پہلے ہی قابو پا لیا جائے اور باغیوں کا علم بغاوت بلند کرنے سے پہلے ہی قلع قمع کر دیا جائے یہ چیز بغیر جاسوسوں کا جال بچھائے حاصل ہونی ممکن نہیں ہے۔ جاسوسی کے متعلق اس نے سیاست نامہ میں ایک علاحدہ باب مخصوص کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو چاہیئے کہ ان جاسوسوں کے ذریعہ عمالِ حکومت کی کارکردگی نیز ان کے عزائم کے متعلق خبر رکھے۔ وہ ہر ہر محکمہ کے لیے ایک ایک جاسوس مقرر کرنے کا مشورہ دیتا ہے۔ بلکہ ہر با اختیار عہدیدار کے لیے بھی ایک جاسوس کے تقرر کی ضرورت بتلاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ جب کسی افسر کو مقرر کرے تو اس کے ساتھ ہی ایک اور شخص کو تعینات کرے جس کا علم پہلے کو نہ ہو تاکہ یہ خفیہ طور پر اس افسر کی حرکات و سکنات کی نگرانی کرتا رہے کہ وہ اپنے فرائض مفوضہ کس طرح انجام دیتا ہے۔

نظام الملک صرف جاسوسی نظام کے قیام کی اہمیت بیان کرنے پر اکتفا نہیں کرتا۔ بلکہ اس کے متعلق نہایت واضح اور کارآمد اصول بھی بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ان جاسوسوں کو سوداگروں، مسافروں اور درویشوں کے بھیس میں ادھر اُدھر گھومتے رہنا چاہیئے تاکہ وہ تمام حالات کو اطمینان کے ساتھ قریب سے دیکھ سکیں۔ وہ جاسوسوں کو یہ بھی مشورہ دیتا ہے کہ وہ گھومتے رہیں۔ ملک کے مختلف صوبوں کا دورہ کرتے رہیں ایک جگہ نہ ٹھہریں۔ وہ جاسوسوں کے فرائض میں یہ بھی شامل کرتا ہے کہ وہ ہمسایہ ممالک کے اندرونی حالات کا بھی سراغ لگائیں۔

عورت اور سیاست

نظام الملک عورتوں کے بارے میں قدیم خیالات کا حامی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ جنس لطیف سیاست کی گتھیوں کو سلجھانے سے قاصر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ضعیف العقل بنایا ہے۔ اس لیے بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ عورتوں کو سیاست میں دخل نہ دینے دے۔ وہ ان نقصانات کو گنواتا ہے جو عورتوں کے دخل کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ غالباً نظام الملک ملک شاہ کی بیوی ترکان خاتون کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خائف تھا اور اسے اس بات کا اندیشہ ضرور رہا ہوگا کہ ایک نہ ایک دن سلجوقی خاندان کو اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا اور ہوا بھی یہی۔ نظام الملک کی معزولی اور قتل کے بعد ایسی ابتری پھیلی کہ اس نے اس خاندان کو تباہ کر کے ہی چھوڑا۔ ممکن ہے کہ عورتوں کی بابت طوسی کے ان خیالات سے مغرب زدہ افراد کو اختلاف ہو لیکن یہ حقیقت فراموش نہ کرنی چاہیئے کہ مشرقی ممالک میں عورتوں نے جب بھی حکومت کے معاملات میں دخل دینا شروع کر دیا وہ مملکت کے زوال کا باعث بنیں۔

شبیر احمد ڈار

یونانی تصوّف

(۲)

فلاطینوس مصری

جس دَور میں عرفانی حکماء اور صوفی اپنے افکار کی ترویج میں مشغول تھے اس کے کچھ عرصہ بعد اسکندریہ میں نوافلاطونی مفکر فلاطینوس پیدا ہوا (۲۰۴ء یا ۲۰۵ء ۔ ۲۷۰ء) جس نے اپنی مشہور کتاب اینیڈز (ENNEADS) میں عرفانیوں پر بڑی سخت تنقید کی ہے لیکن جس کے نظامِ فکر میں بہت سے وہ تصوّرات ملتے ہیں جو عرفانیوں کے ہاں پائے جاتے تھے۔

فلاطینوس مصر کے شہر اسکندریہ میں ۲۰۴ء عیسوی میں پیدا ہوا۔ اس کا شاگرد فرافوریس جس نے اس کی زندگی کے مختصر حالات لکھے ہیں کہتا ہے کہ فلاطینوس نے کبھی اپنے حالات بیان کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ اسے اپنے جسم سے ہمیشہ نفرت سی تھی۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وہ اسکندریہ کی یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم کے لیے داخل ہوا لیکن اسے کسی استاد کے درس سے تسلی نہ ہو سکی۔ آخر کار وہ امونیس سکاس کے درس میں شامل ہوا۔ درس کے بعد وہ پکار اُٹھا کہ یہی وہ آدمی ہے جس کی اسے تلاش تھی۔ گیارہ سال تک اس نے اس کی شاگردی کی۔ استاد کی وفات کے بعد اس نے مغربی ایشیا کا سفر اختیار کیا اور کچھ عرصے کے بعد وہ روم چلا گیا جہاں اس نے اپنی زندگی کا باقیماندہ حصہ بسر کیا۔ اس کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ذہنی اور عملی طور پر ایک صوفی اور راہب تھا۔ اگرچہ اس کے زمانے میں عیسائیت اپنے ابتدائی مراحل طے کر رہی تھی اور اس کی زندگی عیسائی راہبوں کے مماثل تھی پھر بھی وہ عیسائیت کو قبول نہ کر سکا کیونکہ جیسا کہ ایک ناقد نے ذکر کیا ہے عیسائیت کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ فلاح و نجات کے لیے حضرت عیسیٰ کی ذات کو تسلیم کرنا ناگزیر تھا اور فلاطینوس کے نزدیک خدا اور انسان کے درمیان بلا واسطہ رابطہ پیدا کیا جا سکتا ہے اور فلاح کے لیے کسی وسیلے کی ضرورت نہیں۔ اس کے خیال میں صحیح علم ذاتِ خداوندی سے رابطہ پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور اسی سے انسان میں خدا کی رضا حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زندگی بالکل سادہ اور ہر قسم کے سیاسی دھندوں سے آزاد تھی۔ زندگی کے آخری دَور میں کسی نے ایک دوا تجویز کی جس میں کسی جانور کا گوشت شامل تھا۔ اس نے اس کو استعمال کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ اس نے ساری زندگی گوشت نہیں استعمال کیا۔

اس کی پاکیزہ زندگی اور اس کے بلند کردار و سیرت کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے جس کو فرافوریس نے نقل کیا ہے۔

شہر کے اکثر امراء اور ان کی بیگمات کا یہ دستور تھا کہ موت سے قریب وہ اپنے خورد سال بچوں اور ساری جائداد کو اس کی تحویل میں دے دیتے تھے اور انہیں اس بات کا یقین تھا کہ اس کی تحویل میں رہ کر بچوں اور ان کی جائداد کی حفاظت یقینی ہے۔ چنانچہ اس کے مکان میں لڑکوں اور لڑکیوں کا ایک کافی ہجوم رہتا تھا اور اگرچہ اس کی اپنی زندگی دنیاوی پندھنوں سے بالکل آزاد تھی لیکن ان بچوں کے لیے وہ ایک شفیق ماں باپ سے زیادہ مہربان تھا۔ فرافوریس کی روایت ہے کہ اسے مکاشفہ میں چار دفعہ نورالٰہی کا دیدار نصیب ہوا تھا۔ جب وہ بستر مرگ پر تھا تو اس نے اپنے ایک شاگرد کو بلا بھیجا۔ جب وہ کچھ دیر کے بعد اس کے پاس پہنچا تو فلاطینوس نے کہا " میں تمہارا انتظار کر رہا تھا۔ میری روح روحِ کُل کے پاس جانے کے لیے جد وجہد کر رہی ہے "۔ اور اس کے ساتھ اس کی دنیاوی زندگی کا خاتمہ ہوگیا (۲۶۹ - ۲۷۰)۔

اس کی مشہور کتاب " اینیڈز " کے لغوی معنی نو (تسعہ) کے ہیں اور اس کا یہ نام محض اس بنا پر مشہور ہوا کہ فرافوریس نے ترتیب دیتے وقت اس کو چھ حصوں میں تقسیم کیا اور ہر حصّے میں نو مباحث شامل کئے۔ اس بنا پر اس کا نام " التسعہ " رکھنا زیادہ بہتر ہوگا۔ یہ کتاب فلاطینوس کے ان مباحث پر مشتمل ہے جو اس نے اپنے حلقۂ درس میں دیئے۔ مسلمانوں نے جب فلاسفۂ یونان کی مختلف کتابوں کے تراجم کئے تو اس کتاب کے کچھ حصوں کو بھی عربی زبان میں منتقل کیا گیا لیکن غلطی سے مترجم نے اس کو فلاطینوس کی بجائے ارسطو کی کتاب سمجھا اور اس بنا پر اسلامی دنیا میں " دینیات ارسطو " کے نام سے رائج ہوئی۔ لیکن اس غلط نام سے منسوب ہونے کے باوجود اس کے اثرات سے انکار ممکن نہیں کیونکہ جس طرح عیسائی تصوف اور مذہب نوافلاطونی فلسفے سے بے نیاز نہ رہ سکا اسی طرح مسلمان صوفیاء، متکلمین اور فلسفی سب اس کے تصوّرات سے متاثر ہوئے۔

اپنے متعلق اس نے التسعہ میں کہا ہے کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ آج کی ایجاد ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ تعلیم پہلے ہی سے موجود تھی لیکن اس کی مناسب تشریح و تاویل نہیں کی گئی تھی۔ خود افلاطون کی شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطۂ نگاہ کوئی انوکھا نہیں۔ اس کے بعد وہ پارمینائڈز، انکساغورس، ہرقلیطس، ایمپیڈوکلیس وغیرہ قدیم یونانی فلاسفہ کا ذکر کرکے اپنے اصولوں کی ان کے نظامِ فکر سے مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔[۱]

عالمِ محسوسات و اعیان

افلاطون کے ہاں دو دنیاؤں کا تصوّر بہت نمایاں ہے۔ ایک دنیا حواس سے متعلق ہے جو ہمارے سامنے موجود ہے اور جس کا مشاہدہ اور تجربہ ہر لمحہ ہمیں ہوتا رہتا ہے۔ اس سے علیحدہ ایک دوسری دنیا بھی ہے جسے افلاطون کے الفاظ میں دنیائے اعیان کہا جاسکتا ہے۔ یہی دنیا حقیقی اور اصلی ہے۔ محسوسات کی دنیا کی ہر چیز جو ہمیں دکھائی دیتی ہے وہ در اصل

---

[۱] دیکھئے التسعہ کا انگریزی ترجمہ صفحہ ۳۷۶ - ۳۷۷ (۵، ۱، ۸)

محض سایہ یا ظل ہے، اس کا اصل تو دنیائے اعیان میں موجود ہے اور انہی مختلف اعیان کو دیکھ کر تو ہم اس محسوسات کی دنیا کی شکل یا ماہیت سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں - مثال کے طور پر ایک بڑھئی کو لیجئے جو ایک میز بناتا ہے - لیکن میز کا تصوّر کہاں سے آیا ؟ بڑھئی میز بناتا ہے میز کا تصوّر نہیں بناتا - یہ تصور اس کو دنیائے اعیان سے حاصل ہوتا ہے - یہ مختلف اعیان ایک باہمی رشتہ میں منسلک ہیں اور ان سب سے اعلیٰ عین خیر ہے - لیکن ہر شخص اس کی حقیقت اور ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتا - اس کے لیے عقل و دانش کے علاوہ قلب کی آنکھ کے نور کی ضرورت ہے - اس کو تمثیلات سے واضح کیا جا سکتا ہے - یہ گویا سورج کی مانند ہے - آفتاب خیر کا بیٹا ہے جس کو خیر نے اپنی شبیہہ پر پیدا کیا اور اس کا تعلق انسانی نظر اور محسوسات سے اس مادی دنیا میں وہی ہے جو اعیان کی دنیا میں خود خیر کا نفس (MIND) اور نفس سے متعلقہ اشیاء کے ساتھ ہے - لیکن خود وہ خیر اس آفتاب اور ہر صاحب شکوہ و قوت وجود سے بالا اور ماوراء ہے فلاطینوس کے ہاں یہی خدائے مطلق کی تعریف ہے - مکالمہ ٹیمیس (TIMAEUS) میں جس کو افلاطونی کتاب پیدائش سمجھنا چاہیئے افلاطون نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن جدید مغربی فلسفہ نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی اگرچہ فلاطینوس کے زمانے میں اس کی اہمیت مسلم تھی کیونکہ اس مکالمہ کا موضوع خدا کا اس کائنات اور انسان سے تعلق، مذہبی فکر کے ارتقا کے لیے ضروری تھا - اس مکالمہ میں اعیان کو خدا سے علیحدہ متصور کیا گیا ہے - کائنات کی تخلیق کرتے وقت خدا نے ان اعیان کو بطور نمونہ اپنے سامنے رکھا اور انہی کی مثال کے مطابق یہ دنیا وجود میں آئی - اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا کا ذہن بالکل اسی طرح محدود ہوا جس طرح انسان کا جو خارجی اشیاء کا مشاہدہ کئے بغیر کسی چیز کا تصور ذہن میں نہیں لا سکتا اور نہ کسی چیز کی تخلیق ہو سکتی ہے - اس دنیائے اعیان کا تصور بالکل مادی حیثیت سے کافی مدت تک افلاطونی مدرسۂ فکر میں رائج رہا - مثلاً پلوٹارک نے دنیائے معقولات میں اعیان کے لیے ایک خاص جگہ کا تعین بھی کر دیا - اس کے نزدیک ایک سو تراسی (۱۸۳) عوالم ہیں جو ایک عظیم الشان مثلث کی شکل میں قائم ہیں - ان عوالم کی اندرونی جگہ کا نام اس کی اصطلاح میں "میدانِ حقیقت" ہے اور اس جگہ یہ قدیم اعیان سکونت پذیر ہیں -

لیکن مرورِ زمانہ سے اعیان اور خدا کے اس تعلق پر سخت تنقید ہونی شروع ہوئی اور آخر کار یہ قرار پایا کہ یہ اعیان خدا سے کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے بلکہ وہ اس کے ذہن کے تصورات پر مشتمل ہیں یعنی تخلیقِ کائنات گویا خدا کی خود شعوری کا نتیجہ ہے - اس طرح اعیان کا خدا سے علیحدہ موجود ہونے کا تصور ختم ہو گیا -

دوسری طرف مکالمۂ ٹیمیس میں افلاطون نے دو اقنومین کا ذکر کیا ہے: خدا اور روح کائنات - مؤخر الذکر کے لیے "اکلوتا اور مخلوق آسمان" اور "معز زدیوتا" کے الفاظ استعمال کے گئے اور جس کو خدا تعالےٰ کی طرف سے روح اور عقل بخشی گئی - لیکن اس کے بعد روحِ کائنات کی روح اور عقل میں تمیز کی جانے لگی - اور اس طرح دو کی بجائے

تین اقانیم وجود میں آگئے ـــــ روح، عقل اور عقلِ اعلیٰ ۔ آخر الذکر واحد ہے۔ وہ نہ خیر ہے اور نہ شر چونکہ دونوں سے ماورا ہے، جس میں کوئی امتیازات نہیں جو ہر قسم کی صفات سے مبرّا ہے اور اس کے باوجود وہ شعور و عقل کا حامل بھی ہے ۔
فلاطینوس سے پہلے یہودی فلسفی نیومینیس (NUMENUS) نے (جس کے متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ فلاطینوس کا نظامِ فلسفہ اسی کے فکر کا چربہ ہے) شاید سب سے پہلی بار تین اقانیم کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد فلاطینوس نے اس تصور کو اپنایا اور اس طرح اس کے ہاں روح، نفس اور خدا کی تثلیث نمودار ہوئی۔
ہمارے مقصد کے پیشِ نظر فلاطینوس کے ہاں دو نمایاں تصوّرات ملتے ہیں جو بعد کے عیسائی اور اسلامی تصوّف پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے۔

عالمِ محسوسات و معقولات

فلاطینوس کے ہاں دو مختلف عالموں کی تقسیم پر بہت زور دیا گیا ہے۔ ایک عالمِ محسوسات اور دوسرا عالمِ معقولات اس تصوّر کی بنیادی اہمیت کو اس نے بلا دلیل تسلیم کیا ہے۔ عالمِ معقولات جس میں اقانیمِ ثلاثہ اپنے اپنے منصب ارتقا پر فائز ہیں، عالمِ روحانی کا درجہ رکھتا ہے۔ یہ تقسیم تقریباً ہر مذہب اور ہر صوفیانہ نظام میں موجود ہے اور جس حد تک ان دونوں عالموں کی علیحدگی پر زور دیا جاتا ہے وہیں زہد و ریاضت، جسم و نفس کشی اور راہبانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مشرق و مغرب میں جہاں کہیں، یہ تصوّر اپنی مبالغہ آمیز شکل میں ظاہر ہوا ہے وہیں ترکِ دنیا اور ترکِ علائق کے تصوّرات ابھر آئے ہیں۔ جدید مغربی فلسفہ میں جرمن فلسفی کانٹ کے ہاں جو عالمِ ظاہر (PHENOMENAL) اور عالمِ حقیقت (NOUMENAL) کی تقسیم ملتی ہے وہ فلاطینوس کے اسی تصور کی بازگشت ہے۔
دوسرا تصور روح کا غیر مادّی ہونا ہے۔
روح کے معاملہ میں فلاطینوس کے ہاں وہی راہبانہ تصوّر موجود ہے جو عرفانی فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ روح کا ایک تصور تو وہ ہے جو افلاطون کے ہاں ملتا ہے یعنی انسانی جسم روح کی فعالی قوتوں کا ایک ذریعہ یا اوزار ہے۔ دوسرا تصور ارسطو کا ہے جس کے مطابق روح انسانی جسم کی ایک صورت (FORM) یا عمل ہے۔ ہم ان دونوں میں سے کوئی سا تصور تسلیم کریں انسان کی بلند ترین حیثیت کا انحصار فلاطینوس کے نظریّے کے مطابق جسم اور روح کے امتزاج میں نہیں بلکہ صرف روح پر ہے اور اس طرح اس کا فکر رہبانی نظریہ حیات کی تقویت کا باعث ہوا۔
ارسطو کے نزدیک روحِ انسانی جسم کی صورت (یعنی جسم کا عمل) ہے۔ فلاطینوس نے اس نظریہ پر سخت تنقید کی۔ اس کا خیال ہے کہ روح اور مادہ دو مطلقاً غیر متعلق چیزیں ہیں جن میں کسی قسم کے ارتباط کی گنجائش ممکن نہیں۔ وہ ارواحِ انسانی کی انفرادیت اور موت کے بعد ان کے بقا کا سختی سے قائل ہے۔ جسم سے علیحدہ رہ کر اس پر سزا اور جزا کے تجربات وارد ہو سکتے ہیں۔ اس کی ذاتی زندگی اس معاملہ میں بالکل اس کے نظریات کے مطابق تھی۔ اس کو اپنے جسم سے

اس قدر نفرت تھی کہ اس نے اپنی تصویر کھنچوانی کبھی مناسب نہ سمجھی۔ اس کا نقطۂ آغاز خارجی فطرت نہ تھا بلکہ انسانی روح تھا جو اس کے نزدیک موجودِ مطلق کا نورانی جزو ہے۔

حقیقتِ مطلقہ

فلاطینوس نے تین نظریات کو صحیح فلسفہ کا دشمن قرار دیا ہے ——— مادیت، لاادریت اور ثنویت۔ ان کے مقابلہ میں فلاطینوس کا خیال ہے کہ حقیقتِ مطلقہ روحانی اور واحد ہے اور اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے نظام میں دو تثلیثیں ہیں۔ ایک تثلیث تو حقیقتِ مطلقہ کی ہے جس میں خدا جس کو کبھی وہ واحد یا خیر کے نام سے پکارتا ہے، نفس[1] اور روح شامل ہیں اور دوسری تثلیث انسانی وجود کے متعلق ہے جس میں نفس، روح اور جسم شامل ہیں۔

انسانی وجود کے تین حصوں کے بالمقابل خارجی کائنات بھی تین حصوں میں منقسم ہے۔ عالمِ محسوسات جس کا علم ہمیں حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، وہ عالم جس کو ہماری روح بطور مکانی اور زمانی نظام کے تجربہ کرتی ہے اور عالمِ روحانی۔ ان تینوں عالموں کا علم ہمیں بالترتیب جسمانی حواس، عقلِ استدلالی اور وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ آخری قوت انسانی فطرت کا بلندترین سرمایہ ہے جو سب میں ودیعت کی گئی ہے اگرچہ بہت کم لوگ اسے استعمال میں لاتے ہیں۔ اس قوت کے استعمال میں انسانیت کا صحیح ارتقا مضمر ہے اور اسی کے ذریعہ ہم حقیقتِ مطلقہ سے بلاواسطہ رابطہ پیدا کر سکتے ہیں۔ فلاطینوس کا عیسائیت سے اختلاف یہیں سے شروع ہوتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی روح میں اتنی قابلیت موجود ہے کہ وہ کسی نبی یا ولی کی مدد کے بغیر اپنی منزل تک پہنچ سکتی ہے اور اس لیے عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ پر ایمان لائے بغیر نجات ممکن نہیں فلاطینوس کے نزدیک بالکل بے معنی اور بیکار تھا۔

تصوف

فلاطینوس حقیقی معنوں میں ایک صوفی ہے۔ اس نے مشرق اور مغرب کی تمام فکری کاوشوں اور مذہبی افکار سے استفادہ کیا اور ان کی بنا پر اپنا نظامِ فکر پیش کیا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں میں تصوف کی جو شکل رائج ہوئی اس کی تعمیر اور تشکیل میں اس کا بہت حصہ ہے۔ تصوف ایک طرح کا مذہب ہی ہے لیکن اس میں مذہبی جذبات کی گہرائی اور وسعت ایک جگہ مرکوز ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس میں انسان کے تمام رشتے اور تعلقات منقطع ہو کر صرف تعلق باللہ میں مدغم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ انسان کی روح کا تعلق جو خدا کے ساتھ ہے اس کا اصلی سبب احساسِ محدودیت ہے جس کی بنا پر ہم ایک لامحدود ہستی کا تصور کرتے ہیں اور جس کے بغیر خارجی کائنات اور خود انسانی نفس کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ کمی اور محدودیت کا یہی احساس ہے جس سے انسان ہر لمحہ اپنی داخلی دنیا اور خارجی دنیا سے پوری طرح تشفی نہیں

---

[1] نفس کا لفظ یونانی لفظ Noos کا ترجمہ ہے جس کے لیے عام طور پر "عقل" کی اصطلاح استعمال کی جاتی رہی ہے۔

پاسکتا۔ شاید یہی وہ احساس تھا جس کے باعث قدیم وحشی انسان مختلف قسم کے توہمات کا شکار ہوتا رہا اور بعد میں اسی جذبے نے مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں رنگین اور دلچسپ صنمیاتی قصے تخلیق کئے۔ جب انسان کا شعور ترقی کرتا ہوا خارجی دنیا کی بجائے اپنے نفس کی داخلی کائنات میں جھانکنے لگا تو اس سے مذہب نے ایک بہتر شکل اختیار کر لی۔ اب خدا کا تصور تشبیہات سے مبرّا ہو کر خالص تنزیہی روپ میں پیش کیا جانے لگا۔ دنیا کی کوئی چیز اس سے مشابہ نہیں اور اگر کسی چیز کی مماثلت پیش کی جا سکتی ہے تو وہ صرف خود انسانی روح ہے۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود وہ اس سے ماورا اور غیر ہے۔ وہ قریب بھی ہے اور دور بھی اور یہی وہ گہرا تعلق ہے جس کی بنا پر بنی اسرائیل کے نبیوں نے ایک توحیدی دین کی بنیاد رکھی۔ اس تصور سے بت پرستی اور توہمات سے تو نجات میسر آ گئی لیکن مذہب کی مکمل روح اس سے حاصل نہ ہو سکی۔ یہ کمی اس تصوف نے پوری کی جس کا فکری ڈھانچہ فلاطینوس نے قائم کیا۔ ایک صوفی کے لیے خدا ایک ایسی وحدت ہے جو ہر کثرت میں موجود ہے، جو شاہد و مشہود، معروض و موضوع کی تفریق سے بالا ہے۔ جس سے ہر شے مربوط ہے اگرچہ وہ خود ان میں سے کسی سے ربط نہیں رکھتا۔ اگرچہ وہ تمام اشیاء کا منبع و مصدر ہے تاہم اس کے تصور کا منفی اور سلبی پہلو اس کے اثباتی پہلو سے زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ ایک طرف یہ تو ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے تصور میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے دوسری طرف انسانی زندگی کی تمام قدریں اس وسعت اور گہرائی میں گم ہو جاتی ہیں۔ خدا کی ذات میں انہماک کا یہ عالم ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی اپنے نفس کے عقلی و جسمانی تقاضوں اور اس خارجی دنیا کے مطالبات سے بالکل بے نیاز ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی نگاہ میں یہ مطالبات اگر بے معنی اور بے حقیقت نہیں ہو جاتے تو ان کی اہمیت اس کی نگاہ میں صفر کے برابر رہ جاتی ہے۔ اس خطرناک رجحان کا مقابلہ کرنے کے لیے خدا اور انسان کی دوئی اور غیریت کے تصور پر ایمان لانے کے بغیر کوئی چارہ نہیں کیونکہ اخلاقی زندگی اور اس کے ساتھ معاشرتی فلاح و بہبودی کے اقدار صرف اسی ایک طریقے سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ فلاطینوس کا نظریۂ تصوف اسی غلطی کا شکار رہا۔ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اس ساری زندگی کی تلخیوں میں ایک بلند ترین نصب العین دے کر اس کو زندگی اور انسانیت کے ارتقا میں مدد دے سکنے کے قابل بنائے۔ لیکن اس قسم کا تصوف مذہب کی اس افادی حیثیت کو نظر انداز کر کے مذہب ہی کو منزل اور مقصود فی الذات سمجھ لیتا ہے اور پھر اپنے تمام تصورات، جذبات اور اعمال کو اس ذاتِ برتر میں فنا کر دینے پر مُصر ہوتا ہے۔

لیکن یہاں پہنچ کر صوفی کا فکری مقام لاادری کے مقام سے مل جاتا ہے۔ صوفی کے نزدیک خدا ہر چیز پر حاوی ہے۔ اور لاادری کے نزدیک خدا کسی چیز پر بھی حاوی نہیں یا دوسرے لفظوں میں وہ محسوسات کی دنیا اور اس سے متعلقہ ذہنی اور مادی قالب و مقولے (CATEGORIES) سے نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ سمجھایا۔ جب صوفی محسوسات کی کثرت سے بالا ہو کر سیر الی اللہ کی منزل کی طرف روانہ ہوتا ہے تو خالی ہاتھ وہاں پہنچتا ہے اور اس کے پاس کوئی ایسا قالب یا مقولہ نہیں ہوتا جس کی شکل میں

وہ اپنے اس تجربے کو ڈھال سکے۔ وہ خدا کے تصوّر کو پیش کرتے وقت کسی مادی چیز کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا اور ہر قسم کی صفات سے جو ہم عام طور پر زمانی اور مکانی اشیا کے متعلق استعمال کرتے ہیں اُسے عاری قرار دیتا ہے۔ وہ قدیم وازلی ہے اس لیے کہ وہ حادث نہیں، وہ اپنی ذات میں متماثل ہے (SELF-IDENTITY)۔ ارسطو نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ وہ خالص خود شعوریت (SELF-CONSCIOUSNESS) ہے جو شعور کے ایک ہی عمل سے تمام کل کو معہ تمام اختلافات کے اپنی ذات میں جمع دیکھ پاتا ہے۔ لیکن فلاطینوس کے نزدیک خدائے مطلق کا تصور اس درجے سے بھی بالا ہے۔ وہ وحدتِ مطلقہ وجود اور علم ہر دو سے ماوراء ہے۔

چنانچہ التسعہ (۵، ۳، ۱۳) میں فلاطینوس کہتا ہے: "درحقیقت اس کے متعلق کچھ کہنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ اگر اس کے متعلق کچھ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوا کہ تم اسے ایک شے سمجھتے ہو اور وہ شے جو ہر شے سے حتیٰ کہ سب سے زیادہ معزز شے عقل (INTELLIGENCE) سے بھی ماوراء ہے اور جو ہر شے کی حقیقت ہے، وہ کسی طرح بھی ان میں سے ایک شمار نہیں کیا جاسکتا۔ نہ ہم اس کا کوئی نام تجویز کرسکتے ہیں نہ کوئی شے اس کے لیے بطور معروض استعمال کی جاسکتی ہے۔ جو کچھ ہماری استطاعت ہے اس کے مطابق اسے ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کی مشکلات سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جب ہم کہتے ہیں کہ نہ وہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ اسے اپنی ذات کا شعور و علم ہے۔ تو یہ الفاظ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہم اس تک پہنچنے کے لیے متضاد قالب یا مقولے استعمال کررہے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کہیں کہ وہ جانا جاسکتا ہے یا وہ علیم ہے تو ہم اس کی وحدت کو کثرت میں بدلنے کے مرتکب ہوں گے۔ اگر ہم قوتِ خیال (THOUGHT) کو اس کی طرف منسوب کریں تو گویا ہم کہہ رہے ہیں کہ اسے سوچ بچار کی حاجت ہے اور اگر ہمارا خیال ہو کہ اس قوت کو اس کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانی ہوگی کہ یہ قوت (خیال) اس کے لیے غیر ضروری ہے۔ قوتِ خیال کا کام یہ ہے کہ وہ متفرق اجزا کو ایک وحدت میں پروتی ہے اور پھر اس کل کا شعور ہوتا ہے۔ یہ کام اس وقت بھی ہوتا ہے جب قوتِ خیال کا مشہود خود اپنی ذات ہو جیسا کہ فکرِ خالص (PURE THINKING) میں ہوتا ہے۔ اس خود شعوریت کا معروض داخلی ہوتا ہے اور اسے خارج میں کسی معروض کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ جو مطلقاً سادہ اور خود کفیل و بے نیاز ہو اسے کسی دوسرے کی حاجت نہیں لیکن وہ جو دوسرے درجہ پر خود کفیل ہو اسے سوائے اپنے کسی اور کی حاجت نہیں یعنی اسے صرف اپنے شعور کی ضرورت ہے...... اور اس شعور میں کثرت خود بخود آشامل ہوئی .... اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ شے جو مطلقاً مفرد (SIMPLE) ہو اس میں خود شعوری بھی نہیں ہوسکتی۔"

اس کے بعد اگلی فصل ۱۴ (کتاب پنجم، باب سوم) میں فلاطینوس یہ سوال کرتا ہے کہ اس واحد مطلق کی یہ کیفیت ہے تو پھر ہم اس کے متعلق کس طرح گفتگو کریں؟ اس کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ اگرچہ وہ ہمارے علم سے ماوراء ہے تاہم وہ ہم سے مکمل طور پر ماوراء بھی نہیں۔ ہم اسے نہ جانتے ہوئے بھی ایک حیثیت سے اسے سمجھتے ہیں اور نہ کہہ سکنے کے باوجود بھی اس کے متعلق کچھ

کہہ پاتے ہیں۔ اگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کیا ہے تو کم از کم اتنا تو جانتے ہیں کہ وہ کیا نہیں ہے۔ ہماری حالت اس شخص کی سی ہے جو روحانی فیضان کے زیر اثر ہو جو اس حقیقت کو تو محسوس کرتا ہے کہ اس وقت اس کے قلب پر کوئی برترین قسم کی ہستی مسلط ہے جو اسے حرکت دے رہی ہے اور جس کے متعلق وہ مکمل طور پر نہ جانتے ہوئے بھی گفتگو کرنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ اسی نوعیت کا تعلق ہمارا اخدا کے ساتھ ہے۔ عقل خالص وجود اور دوسری اس قسم کی تمام اشیا کا مصدر و منبع ہے لیکن اس کے باوجود ذاتِ مطلق و واحد اس کے متماثل نہیں بلکہ وجود، عقل و حواس و جذبات سے اعلیٰ و برتر ہے۔ اگرچہ ان تمام کا وجود اور ان کی حقیقت اسی کی مرہونِ منت ہے۔

یہ الفاظ فلاطینوس اور دیگر صوفیا کی مشکلات کا صحیح آئینہ ہیں۔ وہ ذاتِ مطلق کے ساتھ کسی قسم کی مثبت صفات کو منسوب نہیں کر سکتے کیونکہ ہر صفت اور معقول جو اس کے ساتھ لگایا جائے گا وہ اس کی ماہیت کو ظاہر کرنے سے قاصر ہوگا اور اس لیے سلبی الفاظ کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ حتیٰ کہ "خیر" اور "واحد" کے الفاظ بھی اس کی طرف منسوب کرنے کے لیے فلاطینوس تیار نہیں کیونکہ یہ الفاظ اس کی ماہیت کی بجائے اس کا انسانوں سے تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

"التسعہ" کی آخری کتاب (ششم ۹) کی مختلف فصلوں میں فلاطینوس نے اس انسانی کمزوری کی توجیہہ یہ بیان کی ہے کہ ذاتِ مطلق کا تجربہ کسی خارجی شے کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ انسان اور اس ذات کا تعلق ایک عجیب و غریب قسم کی معیت اور قرب کا ہوتا ہے جو علم و تجربہ سے بہت بالا ہے۔ جس ذات کے متعلق ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ ہمارے اتنا قریب ہوتی ہے کہ وہ مدرک (OBJECT OF THOUGHT) نہیں بن سکتی اور جب ہم اسے مدرک کی حیثیت دینا چاہتے ہیں تو وہ قرب و معیت کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے۔ "یہ بتایا نہیں جا سکتا، اس کے متعلق کچھ تحریر نہیں کیا جا سکتا۔ گفتگو اور تحریر تو صرف راہنمائی کے لیے ہیں۔ اس کے بعد مشاہدہ ہے۔ جو اس کے خواہش مند ہیں ہم ان کو منازل سلوک کا پتہ دے سکتے ہیں۔ ہماری تعلیم تو طریقت اور سیر الی اللہ کے متعلق ہے" (فصل ۴) جب انسان اس منزلِ مقصود تک پہنچتا ہے تو دوئی فنا ہو جاتی ہے۔ خارجی دنیا اور باطنی قلب، آفاق اور انفس دونوں اس کے نور سے اتنے منور ہو جاتے ہیں کہ ہر قسم کی تمیز غائب ہو جاتی ہے۔ یہ سیر الی اللہ فلاطینوس کے مشہور الفاظ میں ایک تنہا (انسان) کی تنہا (ذاتِ مطلق) کی طرف ہجرت ہے۔ (فصل ۱۱)۔

وحدت و کثرت

یہی وہ منزل ہے جہاں تصوف کا حلقہ وجودیت کے حلقے میں مل جاتا ہے۔ لیکن فلاطینوس اس کے باوجود وحدتِ وجود سے دامن بچاتا رہا۔ مغرب میں سپینوزا وحدتِ وجود کا بہترین شارح ہے۔ ذاتِ مطلق تک پہنچنے کے لیے اس نے خالص سلبی طریقہ اختیار کیا۔ اس کا اصول تھا کہ "تعین سلبیت ہے" اور اس لیے وجود مطلق تک پہنچنے کے لیے ہر قسم کے تعینات سے چھٹکارا حاصل کرنا ضروری ہے۔ لیکن ایسا وجود مطلق تو یقیناً اپنی مطلقیت کے باعث سلبیت کی انتہائی منزل پر ہوگا۔ مگر اس کے بعد سپینوزا نے اس وجود مطلق کو سلبیت سے نکالنے کے لیے ۶ سے "خود متعین" (SELF DETERMINED)

کی صفت سے متصف کیا جس کی تعینات کا باعث خارجی نہیں بلکہ داخلی ہے اور اسی طرح باقی تمام اشیاء کے تعینات کا منبع و مصدر بھی وہی ذاتِ اعلیٰ ہے۔ چنانچہ یہی ذاتِ اعلیٰ لامحدود صفات و تعینات پیدا کرتی ہے جن میں سے نفس (MIND) اور مادہ سے ہم واقف ہیں۔ لیکن یہاں سپینوزا کے نظام میں سخت منطقی مغالطہ پایا جاتا ہے۔ جب ہم نیچے سے اوپر کی طرف صعود کرتے ہیں تو ہر محدود شے کو اس کی ذاتِ مطلق سے خارج کرتے چلے جاتے ہیں لیکن جب اس ذاتِ مطلق کو "خود متعین" کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ محدود اشیاء اس کی ذات سے خارج نہیں ہوئیں بلکہ اس میں کلی طور پر موجود ہیں۔ چنانچہ وہ اشیاء جو حرکتِ صعودی کے وقت محض دھوکا اور بے حقیقت تھیں حرکتِ نزولی کے وقت ذاتِ مطلق کا جزو لاینفک اور اس کی مطلقیت کا جزوی پرتو قرار پاتی ہیں۔ اور یہی وحدت وجودیت کا مسلک ہے۔ ہر چیز خدائے مطلق میں گم ہے اور دوسری حیثیت میں اس میں موجود۔ خدا ان اشیائے محدود سے ماوراء کچھ بھی نہیں۔ خدا ان میں مشہود ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ یہ خدا میں مشہود ہیں۔ یہ کائنات خدا کے بغیر ہیچ ہے اسی طرح جس طرح کہ خدا اس کائنات کے بغیر جس میں وہ ظہور پذیر ہوتا ہے ہیچ ہے۔

لیکن فلاطینوس کے ہاں اس قسم کا دوطرفہ عمل موجود نہیں۔ اس کے نزدیک واحد صرف واحد ہے اس میں کثرت کا وجود پایا جانا ممکن نہیں۔ وہ اشیاء جن کو ہم نے حرکتِ صعود میں ذاتِ مطلق سے خارج کیا ہے، وہ حرکتِ نزول میں دوبارہ اس ذات میں پائی نہیں جاسکتیں۔ محدود محدود اور منفی رہتا ہے اور غیر محدود غیر محدود۔ اس کی ذات وراء الورا ہے۔ اگر واحد اور کثرت کا کوئی تعلق ہے تو وہ محض خارجی ہے۔ یہ تعلق علت و معلول کا تو ہوسکتا ہے اصل اور فرع کا نہیں۔ واحد مطلق وہ سرچشمہ ہے جس سے تمام موجودات پیدا ہوئیں لیکن وہ ایسی حقیقتِ مطلقہ نہیں جس میں تمام موجودات کا وجود گم ہے۔ سپینوزا وحدتِ وجودی ہے لیکن فلاطینوس صوفی ہے مگر وحدتِ وجودی نہیں اور اس لیے اگرچہ وہ سپینوزا کی طرح ہر محدود کو لامحدود کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس کی طرح مادہ اور نفس کو اس کے صفات قرار نہیں دیتا۔ انسانی روح اپنے عروج میں اس چیز کی متمنی ہوتی ہے کہ وہ اپنی محدود زندگی اور اس کے لوازمات کو اس لامحدود کی وسعتوں میں گم کر دے حتیٰ کہ اپنے احساسِ خودی سے بھی دستبردار ہو جائے کیونکہ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کا یہ وجود خدائے مطلق کے ساتھ وصال میں ایک رکاوٹ اور پردہ ہے لیکن اس کے باوجود اس کا علیحدہ وجود اور تشخص اتنا سخت ہوتا ہے کہ سوائے چند لمحات کے وہ اس سے دستبردار نہیں ہو پاتی۔ انسان اور خدا آپس میں انتہائی قربت و معیت کے باوجود ایک دوسرے سے ممیز اور متشخص رہتے ہیں۔

نظریہ تخلیق

لیکن کیا ایسے خدائے مطلق سے تخلیق کا عمل منسوب کیا جاسکتا ہے؟ اگرچہ فلاطینوس کے خیال میں تمام وجود کا

مصدر و منبع وہی ذاتِ اعلیٰ و وجود متعالی ہے لیکن عمل تخلیق میں شعور وارادہ و مشیت کے تصورات مضمر ہیں جو فلاطینوس کے نزدیک اس ذات کے ساتھ منسوب نہیں کئے جا سکتے۔ وہ اکمل ترین ذات ہے اس لیے اسے تخلیق کی حاجت نہیں اور اگر اس کی طرف یہ عمل منسوب کیا جائے تو گویا اس کی فطرتِ صحیحہ کی تکذیب ہوگی لیکن عمل تخلیق بطور عمل ہمارے سامنے موجود ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ ایسے حالات میں ان دو متضاد حقیقتوں کی تشریح کے لیے فلاطینوس تشبیہات اور استعارات کے استعمال پر مجبور ہو جاتا ہے "خیر مطلق یا ذاتِ واحد سوائے اپنی ذات کے کسی اور طرف نہیں توجہ کر سکتی لیکن اس کے باوجود وہ تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور ان کو اپنی طرح بناتا ہے اگرچہ اس کی ذات سے ان کی طرف کوئی عمل سرزد نہیں ہوتا۔ یہ وجود ایک طرف جامد و غیر منفعل ہے اور دوسری طرف تمام حرکات و تخلیق کا سرچشمہ۔۔۔ آخر کیسے؟ عرفانیوں نے اس مسئلے کے حل کے لیے ظہور و صدور (EMENATION) کا نظریہ پیش کیا تھا کہ واحد اپنی ذات میں سے اچھل کر باہر نکل جاتا ہے لیکن فلاطینوس کو اس پر اعتراض ہے لیکن اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ "کسی چیز کی اسے تلاش نہیں، کوئی چیز اس کے پاس نہیں اور کسی چیز کی اسے کمی نہیں۔ ذاتِ واحد اکمل و مکمل ہے اور اسی حالت میں وہ اپنی ذات سے اچھل پڑتی ہے اور اس ازدیادِ کمال سے دوسری ذات پیدا ہوئی"۔ (التسعہ کتاب پنجم، باب دوم، فصل اول)

اس کی مثال سورج کی ہے جو گرمی اور روشنی دیتا ہے اور خود اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ چنانچہ کتاب پنجم، باب دوم کی فصل ۶ میں مذکور ہے کہ ہر متحرک شے کے سامنے ایک منزل ہوتی ہے جس کی جانب وہ حرکت کرتی ہے لیکن ذاتِ برتر کے سامنے کوئی ایسی خارجی منزل نہیں اور اس لیے اس کے ساتھ حرکت منسوب نہیں کی جا سکتی۔ اور نہ ہم اس کے ساتھ کسی معین وقت میں تولید و تناسل کا تصور منسوب کر سکتے ہیں چونکہ ازلی وجود ان قسم کے تصورات سے بالا اور ماوراء ہیں۔ جب ہم اس معاملے میں کہتے ہیں کہ اس سے تمام کائنات کا آغاز ہوا تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ان کی علت اولیٰ ہے اور تمام کائنات اس کے تابع ہے۔ آغاز کا لفظ استعمال کرنے سے یہ کسی طرح بھی تصور نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہ ذاتِ برتر متحرک ہے۔ اس حقیقت کو اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ذاتِ مطلق میں حرکت موجود نہیں تو کسی دوسرے وجود کو پیدا کرنا بھی اس کے لیے محال نظر آتا ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر کیا ہے؟ یہ فیضانِ نور ہے جو اس ذاتِ برتر سے جاری ہوا بغیر اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہوئے۔ اس کی مثال بالکل سورج کی سی ہے جس سے منور روشنی ہر چہار سو خارج ہوتی ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی"۔ اس کے بعد فلاطینوس ایک اصول پیش کرتا ہے کہ ہر چیز جو موجود ہے وہ کسی اور وجود کی تشکیل کرتی رہتی ہے جو اپنی ذات اور وجود کے لیے اصل کی مرہونِ منت ہے اور اور اس کا ظل ہے"۔ مثلاً آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ برف صرف اپنی ذات کے لیے برودت کی حامل نہیں ہوتی۔ خوشبودار چیزیں اس کی بہترین مثال ہیں۔ جب تک وہ موجود ہیں بو ان سے نکل کر ہر طرف پھیلتی رہتی ہے[1]۔"

---

[1] التسعہ، صفحہ ۳۷۴

محمد جعفر شاہ پھلواروی

قرآن اور تمثیلات

کسی کو بات سمجھانے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں۔ ایک ہے عقلی استدلال۔ دوسرے جذباتی اپیل۔ تیسرے روحانی تاثیر۔ چوتھے تشبیہ و تمثیل اور پانچویں مادّی طاقت کا استعمال۔ جب ہم اقلیدس کی شکل اثباتی کسی کو سمجھاتے ہیں تو وہاں صرف عقلی استدلال سے کام لیتے ہیں۔ وہاں نہ جذبات کو اُبھارتے ہیں۔ نہ روحانی زور لگاتے ہیں۔ نہ مثالیں دیتے ہیں نہ مادّی طاقت کو حرکت میں لاتے ہیں۔ اسی طرح اولاد کی محبت کا فلسفہ سمجھانے کے لیے صرف جذبات کو چھیڑ دینا کافی ہوتا ہے۔ وہاں نہ عقلی استدلال کا کام ہے نہ روحانی تاثیر کا۔ نہ تشبیہات کا اور نہ طاقت کا۔ یونہی بعض اوقات صرف روحانی تاثیر وہ کام کر جاتی ہے جو کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ اپنی والدہ کی زبانی شانِ رسالت میں گستاخانہ کلمات سن کر روتے ہوئے آتے ہیں۔ حضورؐ صرف اتنا فرماتے ہیں "اللھم اھد ام ابی ھریرہ" ابوہریرہؓ جب بادلِ ناخواستہ گھر واپس آتے ہیں تو والدہ کلمۂ شہادت ادا کر رہی ہوتی ہیں۔ یہاں نہ عقل و فلسفہ تھا نہ تمثیلات نہ جذباتی اپیل، اور نہ مادّی طاقت کا استعمال۔

اس وقت ان تمام طریقوں سے بحث کرنا مقصود نہیں۔ یہاں صرف ایک ہی چیز پر گفتگو کرنی ہے۔ اور وہ ہے تشبیہات و تمثیلات سے سمجھانا۔ یوں تو تمام طریقہائے تفہیم اپنی اپنی جگہ کارگر اور سودمند ہیں اور کافی بھی ہیں۔ لیکن تمثیلاتی طریقہ اپنے اندر ایک عجیب تاثیر رکھتا ہے۔ اس سے تین فائدے ہوتے ہیں۔

تمثیل کے فوائد

۱۔ اگر کوئی اور طریقہ پوری طرح کارگر نہ ہو تو صرف تشبیہات و تمثیلات سے بات پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے۔

۲۔ اگر دوسرے طریقوں سے سمجھانے کے بعد بات سمجھ میں آگئی ہو، لیکن پوری طرح دماغ اسے گرفت نہ کر سکا ہو یا ابھی کچھ شکوک و شبہات باقی رہ گئے ہوں اور پوری تسکین نہ ہو سکی ہو تو تمثیلات سے یہ خلا پُر ہو جاتا ہے۔ اور تشبیہات اس کسر کو پورا کر دیتی ہیں۔

۳۔ اگر بات پوری سمجھ میں آگئی ہو تو تمثیلات سے مزید وضاحت اور پختگی پیدا ہو جاتی ہے اور بات دل کی گہرائیوں تک اتر جاتی ہے۔

غرض تمثیلات کسی حالت میں بے فائدہ نہیں ہوتیں۔ یہ صحیح ہے کہ منطقی حیثیت سے مثال لنگڑی ہوتی ہے اور

چاروں پاؤں سے نہیں چلا کرتی لیکن بقول عارفِ رومی پائے استدلال بھی چوبیں اور بے تمکین ہوتا ہے۔ تشبیہہ اپنی تاثیر کے لحاظ سے بعض اوقات تمام طریقہائے تفہیم کو پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ بلا شبہ تشبیہہ و تمثیل کا وہ درجہ نہیں جو منطقی استدلال کا ہوتا ہے لیکن تفہیم کا مقصد عموماً اس کے بغیر تشنہ رہ جاتا ہے۔

تمثیل سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ جو بات عقلی و منطقی استدلال سے بڑی دیر میں یا بڑی مشکلوں سے سمجھ میں آتی ہے۔ وہ تمثیل کے ذریعے بہت جلد اور آسانی سے سمجھ میں آجاتی ہے۔ بے شمار انسان دنیا میں ایسے ہیں جن کے دماغوں کی ساخت دوسرے طریقہائے تفہیم کو جلدی قبول نہیں کرتی مگر مثالوں کو فوراً قبول کر لیتی ہے۔

تمثیل کی ضرورت

یہی وجہ ہے کہ دنیا کے ہر پیغمبر۔ ہر حکیم۔ ہر عاقل۔ ہر دانا۔ ہر خطیب۔ ہر مصلح۔ ہر مصنف اور ہر معلم کو تشبیہات اور تمثیلات سے بھی کام لینا پڑا ہے۔ انہوں نے صرف عقلی استدلال پر اکتفا نہیں کر لیا۔ صرف جذبات کو ابھار کر نہیں چھوڑ دیا۔ محض طاقت کو حرکت میں لاکر الگ نہیں ہو گئے۔ اور فقط روحانی تاثیرات پر قناعت نہیں کی۔ وہ ہر ایک طریقے کو کام میں لاتے رہے۔ مگر تمثیلات و تشبیہات سے کسی کو مفر نہ ہو سکا۔ انہوں نے یہ تمام طریقہائے تفہیم اس لیے اختیار کئے کہ جو دماغ جس طریقے سے مناسبت رکھتا ہوگا وہ اسی راستے سے آئے گا۔ اور یہ تمثیلات اس کو اسی راستے سے ہدایت کی منزل تک آنے میں مدد دیں گی۔

انبیاء علیہم السلام میں سیدنا مسیح تمثیلات کے بادشاہ ہیں اور ایسی ایسی تمثیلیں دیتے ہیں کہ بڑے سے بڑا عقلی استدلال بھی وہاں پھیکا معلوم ہوتا ہے۔ حکماء و صوفیاء میں عقلی استدلال کے ساتھ تشبیہات کا امام شاید رومی سے بڑھ کر کوئی نہیں۔

ان سب سے قطع نظر کرکے اگر آپ قرآنِ پاک اور احادیث نبوی پر نظر ڈالیں گے تو آپ کو بے شمار ایسی تمثیلات و تشبیہات ملیں گی جن سے زیادہ چسپاں کوئی مثال، اور جن سے زیادہ مؤثر کوئی اور چیز نہیں مل سکتی۔ پورے قرآن اور تمام احادیث کی ساری مثالوں کو پیش کرنا مقصود نہیں اور نہ یہاں اس کا موقع ہے۔ ہم دونوں میں سے ہر ایک کی تھوڑی امثلہ یہاں پیش کرنا چاہتے ہیں۔ جن سے الٰہی تمثیلات اور نبوی تشبیہات کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ اور پھر اس سے یہ بھی معلوم ہو سکے گا کہ ہر صاحب علم نے تشبیہات کے ذریعہ کیوں بہت سے مسائل سمجھائے اور سلجھائے ہیں۔

قرآنی نظریہ تمثیل

قرآن کے پیش نظر صرف مقاصد تمثیلات ہی نہیں بلکہ ضروری اجزائے تمثیلات بھی ہیں۔ اس لیے قرآنی تمثیلات سننے سے پہلے یہ دو نوں باتیں بھی سن لینی چاہئیں۔ اوّل تو قرآن کا نظریہ تمثیل ہے جس میں وہ بیان فرماتا ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَحْیٖٓ اَنْ یَّضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوْضَۃً فَمَا ... اللہ تعالیٰ کو مچھر یا اس سے بھی "کمتر" چیز کی مثال پیش کرنے میں

فوقھا فاما الذین امنوا فیعلمون انه الحق ، کوئی حجاب نہیں آتا۔ ایمان والے لوگ تو ایسی مثال سن کر یقین کر لیتے ہیں
من ربھم و اما الذین کفروا فیقولون ماذا کہ یہ خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔ لیکن اہل کفر یہ کہتے ہیں کہ اس سے خدا
اراد اللہ بھذا مثلا ..... تعالیٰ کا مقصود کیا ہے؟ .....

یہاں یہ چیز نوٹ کر لیجئے کہ قرآن میں کہیں بھی مچھر کی کوئی تمثیل بیان نہیں کی گئی ہے۔ مکھی۔ مگس شہد اور مکڑی کا تو ذکر ہے لیکن مچھر کا کہیں کوئی ذکر نہیں۔ لیکن انہی چیزوں کے ذکر پر اہل کفر یہ طنز کرتے تھے کہ یہ کیا خدا کا کلام ہے جس میں مکھی مچھر کا ذکر ہوتا ہے؟ اسی کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مچھر تو الگ رہا اگر اس سے بھی کوئی حقیر چیز ہو تو مثال میں اسے پیش کرنے سے اللہ کو کوئی شرم نہیں آتی۔ مطلب یہ ہے کہ مثال میں گھٹیا سے گھٹیا چیز بھی پیش کی جا سکتی ہے۔ دیکھنے کی چیز ممثل لہٗ (جس چیز سے تشبیہ دی جائے) نہیں بلکہ "وجہ تشبیہ" کو دیکھنا چاہیئے کہ وہ پوری طرح چسپاں ہوتی ہے یا نہیں۔

تمثیل کے اجزائے سہ گانہ

تمثیل کے تین ضروری اجزا ہوتے ہیں۔ مثال۔ ممثل لہٗ اور وجہ تمثیل۔ مثلاً "چاند جیسا چہرہ"۔ اس میں "چہرہ" مثال ہے "چاند" ممثل لہٗ اور "حسن وجمال" وجہ تمثیل۔ مثال میں ایک اور چیز کا بھی خیال رکھنا پڑتا ہے اور وہ یہ ہے کہ خوبی ہو یا زشتی۔ ممثل لہٗ کو مثال سے برتر ہونا چاہیئے۔ خوبی کا ذکر ہو تو خوبی میں اور زشتی کی تمثیل ہو تو زشتی میں۔ لیکن اگر ایسا ممثل لہٗ موجود ہی نہ ہو جو وجہ تمثیل میں مثال سے برتر ہو تو مساوی یا کمتر ممثل لہٗ سے بھی تشبیہ دی جاتی ہے۔ قرآن کریم میں دونوں نظیریں موجود ہیں۔

تمثیلات کے قرآنی مقاصد

ایک اور ضروری چیز بھی اس سلسلے میں ذہن نشین کر لینا چاہیئے کہ قرآن پاک نے امثلہ کے کئی مقاصد بتلائے ہیں مثلاً:

۱- ایمان کا امتحان جیسا کہ مذکورۂ بالا آیت (ان اللہ لا یستحی ..... الخ) میں مذکور ہے کہ اہل ایمان سُن کر اسے من جانب اللہ حق تسلیم کر لیتے ہیں اور اہل کفر مذاق اڑاتے ہیں۔

۲- تذکّر جس کے معنی یاد کرنا جیسا کہ اس آیت میں ہے:

ولقد ضربنا فی ھذا القرآن من کل مثل لعلھم یتذکرون ہم نے اس قرآن میں ہر طرح کی مثالیں بیان کی ہیں تاکہ لوگوں کو تذکر ہو۔

ایک بھولی بسری بات دفعتاً یاد آجائے تو اسے تذکر کہتے ہیں۔ بعض مسائل کا بھی یہی حال ہوتا ہے کہ وہ یوں دوسرے طریقوں سے سمجھ میں نہیں آتے۔ لیکن مثال سے ان کو واضح کر دیا جائے تو اس طرح سمجھ میں آجاتے ہیں جیسے کوئی بھولی بسری بات یاد آجائے۔

۳- تفکّر یعنی غور و فکر۔ قرآن میں ہے:

وتلک الامثال نضربھا للناس لعلھم یتفکرون ہم یہ مثالیں لوگوں کے لیے اس واسطے بیان کرتے ہیں کہ وہ تفکر کریں

بسا اوقات ایک اعلیٰ سے اعلیٰ بات پر انسان دھیان نہیں دیتا لیکن اگر اسی کو مثال سے واضح کر دیا جائے تو خواہ وہ اس وقت اسے تسلیم نہ کرے مگر محض مثال کی بدولت وہ بات اس کے لیے قابلِ غور و فکر ہو جاتی ہے۔ سب کا خلاصہ یہی ہے کہ تمثیل و تشبیہ سے بات واضح ہو کر دل میں اتر جاتی ہے۔ اور جو چیز دوسرے طریقہائے تفہیم سے دیر میں اور بدقت سمجھ میں آتی ہے۔ تمثیل و تشبیہ سے جلد سمجھ میں آجاتی ہے۔ اب چند قرآنی تمثیلات پر غور کیجئے۔

چند قرآنی تشبیہات

منافقین کی تمثیل

منافقین کا ذکر کرتے ہوئے قرآن فرماتا ہے:

مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما
حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون
صم بكم عمى فهم لا يرجعون ۔ او كصيب من
السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون
اصابعهم فى اذانهم من الصواعق حذر الموت ،
والله محيط بالكفرين ۔ يكاد البرق يخطف
ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم
قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم
ان الله على كل شئ قدير

ان کی مثال اس شخص جیسی ہے۔ جس نے آگ جلائی جب آگ نے اس کے اردگرد کو روشن کر دیا۔ تو اللہ تعالیٰ ان کے نور کو لے گیا اور انہیں ایسی سخت تاریکی میں چھوڑ دیا کہ انہیں کچھ دکھائی نہیں پڑتا وہ بہرے گونگے اور اندھے ہیں۔ لہٰذا رجوع نہیں کرتے۔ یا جیسے آسمان سے زوردار بارش نازل ہو رہی ہو۔ جس میں تاریکیاں گرج اور چمک ہو۔ ہولناک آوازوں سے موت سے ڈر کر اپنی انگلیاں کانوں میں ٹھونس رہے ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ کافروں کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ بجلی کی چمک ان کی بینائیوں کو اچک لیا چاہتی ہے جب روشنی ہوتی ہے تو ذرا چل لیتے ہیں۔ اور جب تاریکی چھا جاتی ہے تو کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ان کی سماعت و بصارت کو لے جاتا۔ اور اللہ تعالیٰ تو ہر شے پر قدرت رکھنے والا ہے (۲: ۱۷ تا ۲۰)

کتنی اعلیٰ نقشہ کشی ہے منکروں منافقوں کی نفسی کیفیت کی۔ ایک انقلابی اور آسمانی تحریک سے ہدایت کا نور پھیلتا ہے ماحول اس کی روشنی سے جگمگانے لگتا ہے۔ تو منافقوں کی نفسی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ داعی کو دیکھتے ہیں کہ یہ آدمی تو بہت معقول ہے اور بات بھی کچھ معقول کرتا ہے اس سے ان کے دل میں ذرا سی روشنی کی چمک آجاتی ہے۔ پھر ذرا دیر بعد وہ سوچنے لگتے ہیں کہ یہ انوکھی اور خطرناک باتیں ہیں۔ اب تک کسی اور نے یہ باتیں کیوں نہ کیں؟ یہ پیغام قبول کرنے کے لیے بڑی سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہٰذا چھوڑو ان باتوں کو اور حسبِ معمول اپنے کام میں لگ جاؤ گویا وہ پھر روشنی سے تاریکی میں آجاتے ہیں اور ایسی مایوسی اور خوفِ شکست کی تاریکی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ان کی اندرونی کیفیت کا یہ عالم ہوتا ہے کہ نہ کوئی گفتگو ان کی سمجھ میں آتی ہے نہ وہ خود کوئی ڈھنگ کی بات کرتے ہیں۔ اور نہ انہیں اپنے مفر کا

کوئی راستہ سجھائی دیتا ہے۔ گویا بہرے، گونگے اور اندھے ہو جاتے ہیں۔ اور یہ بھی توفیق نہیں ہوتی کہ حق کی طرف رجوع کریں۔
دوسری مثال سے ان کی نفسی کیفیت کو اور بھی واضح کر دیا کہ زوروں کی گھٹا چھائی ہوئی ہو۔ موسلا دھار مینہ برس رہا ہو۔ خطرات کی بجلی کی گرج اور چمک سے دل دہل رہا ہو۔ ہر لحظہ بجلی کی کڑک سے پردہائے گوش پھٹ جانے کا اندیشہ ہو۔ اور تیز چمک سے آنکھوں کی بینائی خطرے میں پڑی ہوئی ہو۔ ذرا امید کی روشنی دکھائی دی اور دو قدم چل لیے۔ پھر وہی تیرگی چھا گئی اور حیران ہو کر کھڑے ہو گئے۔ نہ آگے چلنے کا راستہ نہ پیچھے جانے کا موقع کیا بے بسی بے کسی اور حیرانی و پریشانی کا عالم ہو گا جب کہ انسان ایسی بھیانک حالت میں گھر جائے۔ بس بالکل یہی حال ان منکرین و منافقین کا ہے جو اسلام کے پھیلنے سے ان کے اندر پیدا ہوتا رہتا ہے۔

اہل کفر کی مثال

کافروں کا نقشہ قرآن پاک یوں کھینچتا ہے:

ومثل الذین کفروا کمثل الذی ینعق بما لا یسمع الا دعاء ونداءً صمٌّ بکمٌ عمیٌ فھم لا یعقلون	کافروں کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پکارنے والا اسے پکارے جو بجز پکار اور آواز کے کچھ نہ سنے۔ یہ لوگ بھی بہرے، گونگے اور اندھے ہیں۔ لہذا وہ عقل سے کام نہیں لیتے۔ (۲ - ۱۷۰)

ہر جانور کو کسی خاص قسم کی آواز سے پکارا جاتا ہے۔ اس سے محبت کی باتیں بھی کی جاتی ہیں۔ لیکن اس کے لیے محبت یا جھڑکی کے الفاظ کچھ معنی نہیں رکھتے۔ بس وہ صرف آواز سنتا ہے۔ اور معانی سے واقف نہیں۔ ایک بکری سے اگر آپ کہیں کہ فلاں کھیت میں نہ جایا کر۔ یا فلاں جگہ سے گھاس چرا کر۔ تو یہ جملے اس کے لیے بے معنی ہیں۔ اسے اتنی سمجھ ہی نہیں کہ وہ الفاظ کے معنی کو سمجھ سکے۔ کسی جملے کے معانی سمجھنے کے لحاظ سے جانور بھی بہرا گونگا اور اندھا ہی ہوتا ہے۔ پس ہدایت واضح ہونے کے بعد اس سے کفر و انکار کرنے والے جانور سے کچھ بھی مختلف نہیں ہوتے وہ بہرے، گونگے اور اندھے ہوتے ہیں۔ جو الفاظ تو جانوروں کی طرح سن لیتے ہیں۔ لیکن ان کے تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔

ایک دوسری جگہ ان ہی کی نقشہ کشی یوں کی گئی ہے:

لھم قلوب لا یفقھون بھا ولھم اعین لا یبصرون بھا ولھم اذان لا یسمعون بھا اولئک کالانعام بل ھم اضل اولئک ھم الغفلون -	ان کے پاس دل ہیں جن سے وہ سمجھ کا کام نہیں لیتے۔ آنکھیں ہیں مگر وہ اس سے دیکھنے کا مقصد پورا نہیں کرتے۔ کان ہیں مگر ان سے سننے کا کوئی تقاضا پورا نہیں کرتے۔ یہ لوگ چوپائے ہیں بلکہ ان سے بھی بدتر۔ یہی تو ہیں جو غفلت میں پڑے ہوتے ہیں۔ (۷ - ۱۷۹)

خدا تعالیٰ نے دل اس لیے دیا ہے کہ اس سے حق و باطل کا امتیاز کرے۔ آنکھیں اس لیے بخشی ہیں کہ ان سے

حق بینی کا کام لے۔ اور کان اس لیے عطا کیے ہیں کہ آوازِ حق کو صحن کر قبول کرے۔ اگر ان نعمتوں کا یہ صحیح مصرف نہ لیا جائے تو جانور اور انسان میں فرق ہی کیا رہ جاتا ہے؟ مزید برآں اگر انسان انسان ہو کر بھی انسانیت کے تقاضے نہ پورے کرے تو فقط اتنا ہی نہیں ہوتا کہ وہ جانوروں جیسا بن جاتا ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ جانور سے بدتر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جانور پھر بھی اپنے فطری تقاضوں کو قانونِ قدرت کے مطابق پورا کر لیتے ہیں۔ اور انسان اتنا بھی نہیں کر پاتا۔ اس لیے قرآن نے ان کا کتنا صحیح نقشہ کھینچا ہے کہ یہ صرف جانور ہی نہیں۔ بلکہ ان سے بھی بدتر اور ان سے بھی زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔

ذرا سوچیے کہ اگر انسان بھی صرف کھانے پہننے اور نسل کشی کو اپنا مقصود بنا لے اور اعلیٰ اقدار سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔ تو اس میں اور چوپائے میں کیا فرق رہ جاتا ہے؟ یقین کیجیے کہ ضروریاتِ زندگی کی تکمیل ہم سے کہیں بہتر طریقے سے چوپائے کر لیتے ہیں۔ نسل کشی میں بھی وہ انسان سے آگے ہیں۔ پھر اگر انسانی زندگی کا بھی فقط اتنا ہی مقصود ہو تو جانوروں پر اس کا شرف کیوں تسلیم کیا جائے؟ انسان کا شرف تو ہے ہی محض اعلیٰ اقدار کی وجہ سے اگر یہی نہ ہو ——— (جس کا دوسرا نام کفر ہے) اور صرف جنسی و معاشی تقاضوں کی تکمیل انسان کا مقصد بن جائے تو وہ یقیناً چوپایوں جیسا ہی نہیں بلکہ ان سے بھی بدتر ہے۔ ان کی زندگی کے متعلق قرآن دوسری جگہ یوں ارشاد فرماتا ہے:

والذین کفروا یتمتعون ویاکلون کما تاکل الانعام والنار مثوی لھم	اہل کفر مزے اڑاتے ہیں۔ اور اسی طرح کھاتے ہیں جس طرح چوپائے کھاتے ہیں۔ اور ان کا ٹھکانا آگ ہے (۴۷-۱۲)

گویا جانور محض طبعی تقاضے سے بھوک سے مجبور ہو کر کھاتے ہیں۔ اسی طرح یہ انسان بھی کھاتے ہیں۔ بھوک دور کر کے زندہ رہنے کا کوئی مقصد نہ جانوروں کے سامنے ہوتا ہے۔ نہ ان کے سامنے۔ بلکہ انسان اس ہوس میں اتنا بڑھ جاتا ہے کہ اکتناز۔ احتکار۔ استحصال۔ اور اکل بالباطل بھی کرنے لگتا ہے۔ بخلاف جانوروں کے۔ پھر کیا ہوتا ہے؟ آگ ان کا ٹھکانا بن جاتی ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کی تمام کوششیں سوخت ہو جاتی ہیں۔

منفقین کی تشبیہ

راہِ خدا میں خرچ کرنے والوں اور ریاکاری کے لیے خرچ کرنے والوں کی مثالیں قرآن یوں دیتا ہے:

مثل الذین ینفقون اموالھم فی سبیل اللہ کمثل حبۃ انبتت سبع سنابل فی کل سنبلۃ مائۃ حبۃ واللہ یضاعف لمن یشاء واللہ واسع علیم - الذین ینفقون اموالھم فی سبیل اللہ ثم لا یتبعون ما انفقوا	جو لوگ راہِ خدا میں خرچ کرتے ہیں ان کی مثال یوں ہے جیسے ایک دانہ جو سات خوشے نکالے۔ اور ہر خوشے میں سو دانے ہوں اور اللہ تعالیٰ جس کے لیے چاہتا ہے اور اضافہ فرما دیتا ہے ......

منا ولا اذی لھم اجرھم عند ربھم ولاخوف علیھم و لاھم یحزنون - قول معروف ومغفرۃ خیر من صدقۃ یتبعھا اذی واللہ غنی حلیم - یاَیھا الذین اٰمنوا لا تبطلوا صدقٰتکم بالمن والاذی کالذی ینفق مالہ رئاء الناس ولا یؤمن باللہ والیوم الاٰخر فمثلہ کمثل صفوان علیہ تراب فاصابہ وابل الخ

جو اپنا مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتا ہے اور وہ اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتا - اس کی مثال ایسی ہے - جیسے ایک چٹان جس پر مٹی پڑی ہو پھر اس پر زوردار بارش ہو اور اسے صاف کرکے رکھ دے - جو محنت کی تھی اس میں سے کچھ بھی ہاتھ نہ آئے ...... الخ (۲ - ۲۶۰ تا ۲۶۶)

ایک اور جگہ دنیا داری کے لیے خرچ کرنے والوں کی مثال یوں دی ہے :

مثل ما ینفقون فی ھٰذہ الحیوۃ الدنیا کمثل ریح فیھا صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسھم فاھلکتہ

جو لوگ حیات دنیا (ذلیل زندگی کے مقاصد) کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کی مثال ایسی ہے جیسے ایک ہوا جس میں پالا ہو اور وہ ظالموں کی کھیتی پر نازل ہو جائے - اور اسے برباد کرکے رکھ دے ..... (۳ - ۱۱۷)

اعلیٰ اقدار کے قیام کے لیے خرچ کرنے والوں اور پست و دنی مقاصد کی راہ میں خرچ کرنے والوں کی کیا اس سے بھی بہتر کوئی مثال ہو سکتی ہے - کسی عمل کے بار آور ہونے اور رائگاں جانے کا نقشہ اس سے زیادہ دلکش انداز سے بھی کھینچا جا سکتا ہے؟ خرچ ابوبکر صدیقؓ نے بھی کیا - اور ابوجہل نے بھی کیا - خرچ عیش کے لیے بھی کیا جاتا ہے اور خرچ بندگان خدا کی بھلائی کے لیے بھی کیا جاتا ہے - خرچ فواحش کی راہ میں بھی ہوتا ہے - اور خرچ فواحش سے بچانے کے لیے بھی ہوتا ہے - کیا یہ دونوں قسم کے خرچ برابر ہیں - اور کیا ان دونوں قسموں کے خرچ کے لیے قرآن کی مذکورہ بالا مثالوں سے بہتر مثال بھی ممکن ہے؟

دنی و مکذب کی مثال

پستی کی طرف جانے والوں - اپنی خواہش کی بندگی کرنے والوں اور آیاتِ الٰہی کی تکذیب کرنے والوں کی مثال یوں دی گئی ہے :

ولو شئنا لرفعنٰہ بھا ولٰکنہ اخلد الی الارض واتبع ھوٰہ فمثلہ کمثل الکلب ان تحمل علیہ یلھث او تترکہ یلھث ذالک مثل القوم الذین کذبوا بایٰتنا فاقصص القصص لعلھم یتفکرون (سورہ ۷ - آیت ۱۷۵)

اگر ہم چاہتے (تو اپنی دی ہوئی آیات) کے ذریعے اسے بلند کر دیتے مگر وہ تو پستی کی طرف مائل ہو گیا - اور اپنی خواہش کی پیروی کرنے لگا بس اس کی مثال کتے جیسی ہے کہ اگر اس پر حملہ کرو جب بھی اپنی زبان نکالے اور اگر اسے اس کے حال پر چھوڑ دو جب بھی زبان نکالے - یہ مثال ہے ان لوگوں کی جنہوں نے ہماری آیات کی تکذیب کی .....

کتا اگر تھکا ماندہ ہو یا گرمی اور پیاس کا مارا ہو تو زبان لٹکائے رہتا ہے - اس کو عربی میں لھث کہتے ہیں - یہ کتے کی ایک فطرت ہوتی ہے اگر اس پر کوئی حملہ کرے تو وہ اپنے بچاؤ کے لیے جو دوڑ بھاگ کرتا ہے اس کے بعد

بھی وہ اپنی زبان باہر نکال لیتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس پر حملہ کیا جائے یا اسے یونہی چھوڑ دیا جائے وہ زبان تو لٹکائے ہی رہے گا۔ یہ اس کی ایک فطرت ہے۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو اپنی خواہش کی بندگی کرنے کی وجہ سے پستی و دنائت کی طرف مائل ہو چکے ہیں۔ ان کی یہ پستیاں ان کو آیاتِ ربانی کی تکذیب پر مجبور کرتی ہیں اور یہ تکذیب ان کی ایسی فطرت بن جاتی ہے کہ آیاتِ ربانی کی زد خواہ ان پر پڑے یا نہ پڑے مگر وہ اپنی بدفطرتی کے باعث دونوں حالتوں میں آیاتِ الٰہی کی تکذیب کئے چلے جاتے ہیں۔

مشرکین کی تمثیل

غیر اللہ کو اولیاء و مددگار بنانے والوں کی تمثیل میں ارشاد ہے کہ

مثل الذین اتخذوا من دون اللہ اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتاً۔ ان اوھن البیوت لبیت العنکبوت لوکانوا یعلمون (سورہ ۲۹: ۴۱)

جو لوگ اللہ کے سوا اولیاء بناتے ہیں ان کی مثال یوں ہے جیسے مکڑی جس نے ایک گھر بنایا ہو (یعنی جالا تنا ہو) یقیناً کمزور ترین گھر مکڑی ہی کا ہے۔ کاش یہ لوگ سمجھ سے کام لیتے۔ (۲۹-۴۱)

غیر اللہ میں جن ہستیوں کو مددگار و حاجت روا سمجھا جاتا ہے وہ کون کون ہیں؟ خدا تعالیٰ کے نیک بندے جو خود اپنی بہتیری حاجتیں پوری کرنے کی قدرت نہیں رکھتے۔ اور کون؟ اہل اقتدار جو اپنا اقتدار کھو کر اسے واپس نہیں لا سکتے۔ اور کون؟ فرشتے جو اپنی مرضی سے کوئی حرکت بھی نہیں کر سکتے۔ اور کون؟ اصنام۔ چوپائے۔ شمس و قمر۔ دریا و بحر و بر وغیرہ۔ جو انسان کے خدام اور اس کے حیطۂ تسخیر کے قیدی ہیں۔ ان تمام متغیر۔ فانی اور آفل ہستیوں کو حاجت روا بنانے والے کیا فی الواقع مکڑی کا جالا نہیں بناتے؟ بلاشبہ مکڑی کا جالا ورطۂ حیرت میں ڈالنے والی ایک عجیب صنعت ہے۔ اس کا ہر تار چار چار ایسے تاروں کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک تار ایک ہزار تاروں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ گویا ہر تار چار ہزار تاروں کا مجموعہ ہے۔ کوئی تیز و تند آندھی بھی اسے توڑ نہیں سکتی ان تمام محیر العقول صنعتوں اور حکمتوں کے باوجود تنکے کا ایک اشارہ اسے تار تار کر دیتا ہے۔ کیا واقعی اس سے بھی زیادہ کمزور کوئی گھر ہو سکتا ہے اور کیا دنیا کی بڑی سے بڑی ہستی اپنی تمام قدرتوں کے باوجود حقیقی حاجت روا کے سامنے ایسی ہی بے بس نہیں جیسا مکڑی کا جالا ایک انگلی کی حرکت کے سامنے ہے؟ بے بسی اور کمزوری کی کیا اس سے بہتر مثال ممکن ہے؟ اسی کمزوری کو قرآن مجید ایک دوسری جگہ یوں بیان فرماتا ہے:

ان یسلبھم الذباب شیئاً لا یستنقذوہ منہ — ان سے ایک مکھی کوئی چیز لے لے تو یہ اس سے واپس نہیں لے سکتے۔

بے عمل حاملین تورات کی مثال

توریت کی ذمہ داری لے کر اسے نہ نبھانے والوں کے متعلق قرآن یوں تمثیل دیتا ہے:

مثل الذین حملوا التوراۃ ثم لم یحملوھا کمثل — جن لوگوں پر توریت کا بوجھ ڈالا گیا ہے اور اسے انہوں نے نہ اٹھایا

الحمار یحمل اسفاراً ۔ بئس مثل القوم الذین کذبوا بٰایٰت اللہ ۔

ان کی مثال ایسے گدھے جیسی ہے کہ کتابوں کو لادے ہوئے ہو۔ کیا بُری مثال ہے ان لوگوں کی جو آیاتِ الٰہی کی تکذیب کرتے ہیں (۶۲:۵)

یہ تمثیل اتنی چسپاں ہے کہ فارسی زبان میں گویا ضرب المثل بن گئی ہے۔ شیخ سعدی نے یہی مضمون یوں ادا کیا ہے:

نہ محقق بود نہ دانش مند چارپایہ برو کتابے چند
خرِ عیسیٰ اگر بہ مکہ رود باز آید ہنوز خر باشد

یہاں سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہیئے کہ اہل تورات ہونے کے دعوے کے ساتھ ساتھ حامل تورات نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ اسے خود قرآن نے اسی آیت میں واضح کر دیا ہے کہ وہ آیاتِ الٰہی کی تکذیب کرتے ہیں۔ بظاہر تو یہ حاملین تورات کبھی تورات کو جھوٹا نہیں کہتے۔ پھر تکذیب کا کیا مفہوم ہوا؟ تکذیب کا قرآنی مفہوم یہی ہے کہ زبان سے اقرار ہو اور عمل سے انکار۔ زبانی مصدّق اور عملی مکذّب۔ پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ تکذیب صرف عملی تکذیب کو نہیں کہتے لفظی پابندی کے پیچھے پڑ کر حکم کی اصلی روح اور سپرٹ کو برباد کر دینا بھی ایک قسم کی تکذیب ہی ہے۔ یہودی احبار فقہار کا یہی حال تھا۔ اور مسیحیت اسی ذہن کا ردّ عمل تھی۔ ایسے فقہار کی ہمارے یہاں بھی کمی نہیں جو لفظ۔ لغتائے حجازی کے قارون" ہیں۔ اور لفظی اقرار کے ساتھ تکذیب کے مرتکب۔

نفسی کیفیت کی مثال

یکسو موحّد اور منتشر الخیال مشرک کی نفسی کیفیت کو ایک مثال سے اللہ تعالیٰ یوں واضح فرماتا ہے:

ضرب اللہ مثلاً رجلاً فیہ شرکاء متشٰکسون ورجلاً سلماً لرجل ط ھل یستوِیٰن مَثَلاً ط ..... (۲۹:۳۹)

اللہ تعالیٰ ایک مثال بیان فرماتا ہے کہ ایک آدمی جس کے کئی مالک ایک دوسرے سے جھگڑنے والے شریک ہیں۔ اور ایک آدمی جو پورے طور پر ایک آدمی کا نوکر ہے کیا ان دونوں کی حالت برابر ہے؟ ..... (۲۹:۳۹)

ایک کی رضا کے لیے سب کی رضا کو پس پشت ڈالنے والا بہر حال یکسو رہے گا۔ لیکن جو کوئی ایک کی متضاد رضاؤں کو ایک ساتھ نبھانے کی کوشش کرے گا کبھی یکسو نہیں ہو سکتا۔ موحد یکسو اور حنیف ہوتا ہے۔ اور مشرک منتشر الخیال۔ اسی طرح دنیادی کاروبار میں بھی جو شخص یکسو ہو کر ایک مقصد کے پیچھے لگا رہے وہ حنیف ہوگا اور کامیاب ہوگا۔ لیکن جس نے کئی نصب العین بنا رکھے ہوں وہ اپنی منتشر الخیالی کی وجہ سے کسی ایک میں بھی کامیاب نہ ہو سکے گا۔ اس کی بہترین مثال یہی ہو سکتی ہے کہ وہ نوکر جو ایک آقا کا خادم ہو یکسوئی کے ساتھ اپنے تمام کام حسن وخوبی کے ساتھ انجام دے سکے گا۔ اور جس کے کئی آقا ہوں۔ اور وہ سب باہم ٹکرانے والی خواہشیں رکھتے ہوں اسے سبھوں کے ساتھ نبھانا "مشکل" ہوگا۔ بلکہ ناممکن۔ قرآن نے "عبد" کی مثال دی ہے۔ تاکہ ہر شخص اپنی عبدیت وعبودیت کو ایک

طرف لگانے کا فیصلہ کرے اور موحد بن جائے۔ ورنہ شرک کی آلودگی کبھی اسے یکسو نہ ہونے دے گی۔ اور وہ کبھی ایک کو بھی راضی نہ کر سکے گا۔

اہل شرک کی تشبیہہ

غیر اللہ کو خدائی کے منصب پر بٹھانے والوں کے لیے قرآن ایک مثال یوں بیان فرماتا ہے:

ضرب لكم مثلا من انفسكم ط هل لكم من ما ملكت ايمانكم من شركاء في ما رزقنكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ط . . .

وہ تمہارے لیے تمہاری اپنی ایک مثال بیان فرماتا ہے کہ کیا تمہارے مملوکوں میں سے کوئی تمہارے اس رزق میں جو ہم نے تمہیں دیا ہے تمہارے برابر کا شریک ہے۔ اور تم کو ان کا اس طرح اندیشہ ہے جس طرح اپنا ہوتا ہے . . . . . (۲۸:۳۰)

آقا اور غلام میں کوئی فرق بجز اس کے نہیں کہ غلام ایک اتفاقی شکستِ جنگ کے بعد قیدی ہو گیا ہے اور زرِ فدیہ ادا کرنے تک وہ اپنے آقا کے ہاتھ میں گرو ہے۔ اور یہ عین ممکن ہے کہ کل وہی آقا غلام اور وہ غلام اس کا مالک بن جائے یا کم از کم خود آزاد ہو جائے جو اسلام کا مقصد ہے۔ اس کے باوجود انسان کا یہ حال ہے کہ وہ اپنے اس قیدی کو برابر کا درجہ نہیں دیتا۔ اپنی ملکیت میں برابر کا شریک نہیں سمجھتا۔ اور جس طرح قدم قدم پر اپنے نقصان کا اندیشہ لگا رہتا ہے اس طرح اس زیر دست قیدی کے نقصان کی کوئی پروا نہیں کرتا۔ غرض کسی طرح بھی اپنے برابر نہیں سمجھتا۔ لیکن مخلوقات میں وہ کسی نہ کسی کو اپنا معبود بنا لیتا ہے۔ اور کچھ نہیں سمجھتا کہ ساری کائنات جس حقیقی آقا کی غلام اور عبد ہے اس کے برابر یا اس کا شریک کوئی کیونکر ہو سکتا ہے؟ یہ مثال دے کر انسانی غیرت پر تازیانہ لگایا ہے کہ جس شرک کو تم اپنے لیے پسند نہیں کرتے۔ اسے اللہ تعالیٰ کے لیے کیونکر روا رکھتے ہو؟ تم اپنے جیسے انسان کو بھی اپنے برابر یا اپنا شریک بنانا روا نہیں رکھتے۔ لیکن حقیر مخلوقات کو بے تکلف خدا تعالیٰ کی بغل میں بٹھا دیتے ہو۔

نعمائے جنت کی تمثیل

جنت کی نعمتوں کو ایک مثال سے یوں واضح فرماتا ہے:

مثل الجنة التي وعد المتقون ط فيها انهر من ماء غير اسن ج وانهر من لبن لم يتغير طعمه ج وانهر من خمر لذة للشربين ج وانهر من عسل مصفى ط ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم ط

جس جنت کا متقیوں سے وعدہ کیا گیا ہے کہ اس کی مثال یوں ہے کہ اس میں بوسیدہ نہ ہونے والے پانی کی نہریں ہیں۔ اور ایسے دودھ کی نہریں ہیں جس کا مزہ نہیں بدلتا۔ اور ایسی شراب کی نہریں ہیں جو پینے والوں کو مزہ دے۔ اور صاف شفاف شہد کی بھی نہریں ہیں۔ اور اس میں ان کے لیے ہر قسم کے پھل ہیں اور ان کے رب کی طرف سے

(۴۷ - ۱۵) مغفرت ...... (۴۷ : ۱۵)

یہی مضمون اختصار کے ساتھ دوسری جگہ یوں ہے:

مثل الجنۃ التی وعد المتقون ط تجری من تحتھا الانھٰرُ اکلھا دائمٌ وظلّھا .... (۱۳ : ۳۵)

جس بہشت کا وعدہ اہل تقوٰی سے کیا گیا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ اس کے نیچے سے نہریں جاری ہیں۔ اس کے ماکولات اور اس کا سایہ دائمی ہے۔ ... (۱۳ : ۳۴)

یہ تمثیل بڑی معنی خیز اور بڑی بنیادی حقیقت کی حامل ہے۔ جنّت کا جو مادّی نقشہ عام طور پر ذہنوں میں ہوتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو ہمیں اس دنیا میں نظر آتا ہے۔ حالانکہ احادیث میں بہت صحیح وارد ہوا ہے کہ بہشت کی نعمتیں ایسی ہیں کہ "لاعین رأت ولا اذن سمعت" نہ آنکھوں نے دیکھیں نہ کانوں نے سنیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہاں کی نعمتوں کی کیفیت اس قیاس سے کہیں بالاتر ہے جو یہاں آنکھوں اور کانوں کی راہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ قرآن نے جنّت کی تمام نعمتوں کا ذکر کیا ہے۔ حور و غلمان۔ محلات و قصور۔ باغ و بہار۔ روانی انہار شادابی اشجار۔ لولو و مرجان۔ تکیہ و قالین۔ ساغر و مینا۔ جام لبریز وغیرہ۔ لیکن ان کے متعلق یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ ان کی کیفیت اعلیٰ پیمانے پر وہی ہوگی جو یہاں کی زندگی میں ہوتی ہے۔ ہم اس کی نوعیت کی تعیین تو نہیں کر سکتے لیکن یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دونوں جہانوں کی کیفیت کی نوعیتیں بالکل جداگانہ ہیں اور نعمائے جنّت کا جو کچھ قرآن مجید نے ذکر کیا ہے وہ صرف ایک تمثیل ہے۔ اسی حقیقت کو قرآن کریم نے یہ کہہ کر واضح کیا ہے کہ مثل الجنۃ التی وعد المتقون الخ ..... یعنی جس بہشت و باغ کا اہل تقوٰی سے وعدہ کیا گیا ہے اس کی مثال یوں سمجھو کہ ... . الخ مطلب یہ ہے کہ جن نعمائے بہشت کا ذکر کیا گیا ہے وہ صرف ایک تمثیلی کیفیت کا بیان ہے۔ اس کو بالکل ویسا ہی نہ سمجھ لینا جیسا دنیائے دنی کی نعمتوں کو سمجھتے ہو۔ جس طرح رحم کے اندر بچہ یہ سمجھ ہی نہیں سکتا کہ اس شکم سے باہر ایک اور لاانتہا وسیع دنیا بھی ہے جس میں شمس و قمر چمک رہے ہیں۔ پرندے چہک رہے ہیں۔ ستارے اور برقی قمقمے جگمگا رہے ہیں۔ طیارے اڑ رہے ہیں۔ ریڈیو بج رہے ہیں۔ انواع و اقسام کے سامان خورد و نوش موجود ہیں۔ حواس خمسہ کے لیے بے شمار سامان تفریح ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح اِس دنیائے تنگ میں زندگی گزارنے والے اُس عالم کی رنگینیوں کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ ان کا کوئی بہت دھندلا سا تصوّر آ سکتا ہے تو انہیں چیزوں کی تمثیل سے آ سکتا ہے جو یہاں اس عالم میں ہمارے حواس کی گرفت میں آتے رہتے ہیں۔

اس عالم میں ہمارا یہ حال ہے کہ یقینی طور پر درک ہونے والے مجردات کا ذکر بھی بغیر محسوسات کی تمثیل کے نہیں کر سکتے۔ ہم کہتے ہیں "اونچے خیالات۔ گہرا غور و فکر۔ وسیع تصوّرات" لیکن وہاں نہ کوئی اونچا

پہاڑ ہوتا ہے نہ گہرا کنواں اور نہ وسیع میدان۔ ہم بولتے ہیں "افکار کی پرواز" حالانکہ وہاں کوئی پر نہیں ہوتے۔ یہ سب مجردات ہیں۔ لیکن ان کے اظہار کے لیے ہم وہی ناقص الفاظ لاتے ہیں جو محسوسات کے لیے ہوتے ہیں۔

ہر چند ہو مشاہدۂ حق کی گفتگو   بنتی نہیں ہے بادہ و ساغر کہے بغیر   (غالب)

مولانا رومی نے خود ہی ایک اچھی مثال دی ہے کہ اگر تم ایک بچے کو "لذتِ جماع" کا مفہوم سمجھانا چاہو تو یہی کہو گے کہ حلوہ یا مٹھائی کھانے میں تمہیں جیسا لطف آتا ہے اس سے بھی کہیں زیادہ مزہ اس میں ہے۔ بچہ پھر بھی حقیقت نہیں سمجھ سکے گا کیونکہ اس کیفیت کی عکاسی کے لیے کوئی لفظ موجود نہیں۔ جب وہ بالغ ہوگا تو کسی لفظ کے بغیر ہی ساری کیفیتوں کو سمجھ لے گا۔ بالکل یہی حال نعمائے جنّت کا ہے۔ اسے سمجھانے کے لیے وہی الفاظ لانے پڑیں گے۔ جو روزمرّہ کے محسوسات کے لیے لائے جاتے ہیں۔ اس سے یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ فی الواقع اس کی کیفیت وہی ہوگی جو یہاں ہوتی ہے۔ اسی تشبیہ کے مفہوم کو واضح کرنے کے لیے قرآن نے اس حقیقت کی پردہ کشائی کی ہے کہ جو نعمائے جنّت مذکور ہوئے ہیں وہ ایک تمثیل ہے اس کیفیت کے لیے جس میں مسرت، اطمینان، امن و دوام وغیرہ کی ساری خوبیاں یکجا ہیں۔

نورِ خداوندی کی مثال

قرآن مجید کی سب سے زیادہ عجیب تمثیل وہ ہے جو اس نے اللہ تعالیٰ کے نور اور اعمالِ کافرین کے لیے اختیار فرمائی ہے۔ ارشاد ہے:

اللّٰہُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرضِ ط مَثَلُ نُورِہٖ کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ ط اَلْمِصْبَاحُ فِی زُجَاجَۃٍ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّھَا کَوکَبٌ دُرِّیٌّ یُوقَدُ مِن شَجَرَۃٍ مُبٰرَکَۃٍ زَیْتُونَۃٍ لَا شَرقِیَّۃٍ وَلَا غَربِیَّۃٍ لا یَکَادُ زَیتُھَا یُضِیٓءُ وَلَو لَم تَمسَسہُ نَارٌ ط نُورٌ عَلٰی نُورٍ یَھدِی اللّٰہُ لِنُورِہٖ مَن یَّشَآءُ وَیَضرِبُ اللّٰہُ الْاَمثَالَ لِلنَّاسِ ط وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیءٍ عَلِیمٌ o فِی بُیُوتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَن تُرفَعَ وَیُذکَرَ فِیھَا اسمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیھَا بِالغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ o رِجَالٌ لا لَّا تُلھِیھِم تِجَارَۃٌ وَّلَا بَیعٌ عَن ذِکرِ اللّٰہِ وَاِقَامِ الصَّلٰوۃِ وَاِیتَآءِ الزَّکٰوۃِ ص یَخَافُونَ

اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق جس میں ایک چراغ ہے۔ چراغ ایک شیشے میں ہے۔ شیشہ گویا ایک چمکتا ہوا تارہ ہے جو ایک بابرکت زیتون کے درخت سے روشن ہو رہا ہے۔ جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔ تیل خود ایسا ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کے چھوئے بغیر ہی اب روشن ہو چلا۔ اللہ تعالیٰ اپنے نور کے لیے جسے چاہتا ہے ہدایت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ لوگوں کے لیے مثالیں بیان فرماتا ہے اور اللہ تعالیٰ تو ہر شے کو جاننے والا ہے۔ پھر یہ نور بھی ان گھروں میں ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے حکم و اذن دیا ہے کہ وہ بلند کیے جائیں اور ان میں اسی کا ذکر کیا جائے۔ ان میں صبح و شام ایسے لوگ اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں۔ جن کو ذکرِ الٰہی سے اقامتِ صلوٰۃ اور ادائے

يخافون يومًا تتقلّب فيه القلوب والابصارْ
ليجزيهمُ اللهُ احسن ما عمِلوْا ويزيدهم
من فضله ط والله يرزق مَن يّشاءُ بغير
حساب ه والذين كفروآ اعمالهم كسراب
بقيعة يحسبُهُ الظمْاٰنُ مَاءً ط حتّٰى اِذا
جَآءَهٗ لم يجده شيئًا وّ وجد الله عندهٗ
فوفّٰه حسابَهٗ ط والله سريع الحساب ه
اوكظلمٰت فى بحر لّجّيٍ يّغشٰهُ موج من فوقه
سحابٌ ط ظلمٰت بعضها فوق بعض ط اِذآ
اخرجَ يدهٗ لم يكد يراها ط ومن لّمْ
يجعل الله لَهٗ نورًا فما لهٗ من نّورٍ ه

(سورہ نور)

آیت ۳۵/۴۰

زکوٰۃ سے نہ کوئی تجارت غافل کرتی ہے نہ خرید و فروخت۔ وہ اس دن سے ڈرتے رہتے ہیں جس میں دل اور آنکھیں پلٹ جائیں گی تاکہ اللہ تعالیٰ انہیں ان کے کردار کا بہترین بدلہ دے اور جسے اللہ تعالیٰ چاہتا ہے بے حساب دیتا ہے۔ اور جو کافر ہیں ان کے عمل اس چٹیل میدان کے سراب کی طرح ہیں جسے پیاسا پانی سمجھتا ہے۔ یہاں تک کہ جب اس کے پاس آتا ہے تو اسے کچھ بھی نہیں پاتا۔ اور اللہ کو اپنے پاس پاتا ہے۔ تو وہ اسے پورا پورا اس کا حساب چکا دیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ جلد حساب لینے والا ہے۔

یا گہرے سمندر میں تاریکیاں جن کے اوپر ایک لہر چڑھی آ رہی ہے اور اس کے اوپر ایک اور لہر ہے۔ اور اس کے اوپر بادل ہیں۔ تاریکیاں ہیں جو ایک دوسرے پر چڑھی ہوئی ہیں۔ جب وہ ہاتھ نکالتا ہے تو اسے دیکھ نہیں پاتا۔ اور جسے اللہ تعالیٰ روشنی نہ دے اس کے لیے کہیں کوئی روشنی نہیں۔

ان آیات میں کئی تمثیلات ہیں۔ پہلی مثال اللہ کے نور کی ہے۔ مثال سے پہلے یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ زمین و آسمان کا نور ہے۔ جو چیزیں آپ کو ٹھوس نظر آتی ہیں وہ درحقیقت کچھ بھی نہیں۔ وہ سب مجموعہ ہیں جواہر فردہ کا اور جوہرِ فرد خود کیا ہے؟ صرف برقی لہریں ہیں۔ محض ایک عمل یا حرکت ہے جسے ارادۂ الٰہی وجود میں لایا ہے۔ روشنی دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو آنکھوں سے نظر آتی ہے۔ اور ایک وہ جو عقل سے تعلق رکھتی ہے اور دل و دماغ کو روشن کرتی ہے۔ ان دونوں کا مصدر خدا تعالیٰ کا نور ہے۔ نورِ الٰہی ایک لطیف مجرّد شے ہے۔ اس کی تشبیہہ بہرحال محسوسات ہی سے دی جا سکتی ہے۔ اس لیے اسے ایک ایسے چراغ سے تشبیہہ دی ہے جو طاق میں رکھا ہوا ہو اور ایک صاف شفاف اور ستارے کی چمکتے۔ جگمگاتے شیشے میں ہو۔ اس کا روغن بابرکت درخت سے لیا گیا ہو۔ درخت بھی ایسا جو شرقی ہے نہ غربی۔ روغن خود اتنا شفاف کہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ دکھلائے بغیر ہی روشن ہوا چاہتا ہے۔

دیکھئے روشنی کا کیا نقشہ کھینچا ہے۔ تیل روشن۔ شیشہ روشن۔ اور پھر چراغ روشن۔ نورٌ علیٰ نور۔ پھر دیکھئے روشنی کی کوئی جہت۔ کوئی سمت اور کوئی مخصوص رخ نہیں ہوتا۔ وہ ہر طرف یکساں روشنی دیتی ہے۔ لیکن کمال یہ ہے کہ یہ نور ہی عام روشنی کی طرح شش جہت نہیں۔ اس کا تو وہ درخت بھی لاشرقی و لاغربی اور بے جہت ہے جس سے یہ روشن روغن نکالا گیا ہے۔ اور جو درخت ایسا ہمہ سو بے جہت ہو اس کا تیل، پھر اس تیل سے نکلنے والی روشنی۔ اللہ

اللہ۔ اس کی بے جہتی اور ہمہ سوئی کا کیا پوچھنا پھر وہ خدا تعالیٰ جس کی پیدا کی ہوئی روشنی ہمہ جہت ہے خود کتنا بے جہت ہوگا۔ یقیناً وہ خاص قوم کا خدا نہیں۔ وہ کسی مخصوص ملک کا خدا نہیں۔ وہ ہمہ جہت ہے اور ساری کائنات کا یکساں خدا ہے۔

ان کے اوپر کچھ مزید تنزیہات ہیں ان پر بھی غور کیجئے کہ وہ طاق جس میں یہ چراغ بے جہت ہے ایسے گھر میں ہے۔ ایسے خانۂ خدا میں ہے جس کے بارے میں اس کا حکم ہے کہ اسے ہر قید سے بلند رکھا جائے۔ اور اس میں اسی کا نام بلند ہو۔ پھر مزید تنزیہ یہ کہ اس میں کچھ مردانِ خدا اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ تسبیح کے معنی ہیں

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم　　　　وز ہر چہ گفتہ ایم و شنیدیم و خواندہ ایم

ہر قید سے آزاد۔ ہر بالا سے بالاتر۔ ہر پہنچ سے اوپر۔ ہر فہم و عقل سے باہر۔ سب میں موجود۔ ہر ایک سے الگ۔ ساری کائنات کا نور مگر اپنی شخصیت میں جدا سب پر مہربان سب کا خدا۔

پھر یہ تنزیہ و تسبیح کرنے والے لوگ خود ایسے پاکیزہ کہ یادِ الٰہی ان کی سب سے قیمتی متاع ہے۔ ان کی محبوب ترین "قدر" ہے جس سے نہ تجارت انہیں غافل کر سکتی ہے نہ بیع و شرا۔ انہیں صرف اس وقت کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ جب زاویۂ قلب و نظر بدل جائے گا اور سب کو معلوم ہو جائے گا کہ انسان کی اصلی متاع یہی ذکرِ الٰہی ہے۔

اس نور کی داستان کے بعد پھر تاریکی سے تمثیل دی جاتی ہے اور اس تمثیل کے لیے منکرین کے اعمال کو پیش کیا گیا ہے۔ اور اعمالِ کفار کی بھی دو تشبیہیں دی گئی ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ایک میدان میں سراب اس طرح چمک رہی ہو جس طرح پانی کی لہریں چمکتی ہیں۔ پیاسا اسے پانی سمجھ کر لپکتا ہے۔ جب آگے بڑھتا ہے تو اسے وہی سراب ملتی ہے اور پانی کی ایک بوند بھی نہیں ملتی۔ اس وقت وہ موت کو خدا کی شکل میں دیکھ لیتا ہے۔ اور اس کا حساب کتاب چکا دیا جاتا ہے۔

ایک کافر و گمراہ کی اس سے بہتر اور کیا مثال ہو سکتی ہے؟ وہ اپنے کفر میں مگن رہتا ہے اور اس کے مطابق غلط اعمال کئے جاتا ہے۔ اسے بڑی بڑی خوش آئند امیدیں آگے بڑھاتی رہتی ہیں۔ مگر روح تشنہ رہتی ہے۔ ساری عمر ان ہی امیدوں میں ختم ہو جاتی ہے اور نتیجہ وہی تشنگی۔

اعمالِ کفر ہمہ تن تاریکی و تیرگی ہوتے ہیں۔ اس لیے دوسری مثال اس قسم کی دی گئی ہے کہ اوپر بادل گھرا ہے نیچے سمندر ہی نہیں بلکہ سمندر کی آخری تہہ جہاں موجیں ایک دوسرے پر چڑھی ہوئی ہیں اوپر ابرِ سیاہ۔ ہاتھ کو ہاتھ سجھائی نہیں دیتا۔ اوپر ابتدائی آیت میں نور کی لطافت کو درجہ بدرجہ بلند کر کے پیش کیا گیا ہے اور یہاں تاریکی در تاریکی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ وہاں تیل روشن۔ شیشہ جگمگاتا ہوا۔ اور چراغ ضوفشاں ہے۔ یہاں سمندر کی گہرائی اس پر موج در موج اور اس پر گھنگھور گھٹا۔ وہاں نور علیٰ نور۔ یہاں ظلمتوں پر ظلمتیں۔

کیا نور اور ظلمت کی اس سے بہتر کوئی اور نقشہ کشی بھی ممکن ہے؟

حق و باطل کی مثال

حق اور باطل کی مثال دیتے ہوئے بقائے انفع یا بقائے اصلح کے قانون کے متعلق قرآن فرماتا ہے:

انزل من السمآء مآءً فسالت اودیۃٌ بقدرھا فاحتمل السیل زبدًا رّابیًا ط و مِمّا یوقدون علیہِ فی النّار ابتغآء حلیۃٍ اومتاعٍ زبد مثلہٗ ط کذالک یضرب اللہ الحقّ والباطل فاما الزبدُ فیذھب جفآءً وَ امّا ما ینفع النّاس فیمکث فی الارض ط کذٰلِکَ یضرب اللہُ الامثالَ

اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی برسایا تو اپنے اپنے انداز سے کے مطابق نالے بہنے لگے اور سیلاب جھاگ کو جو اوپر رہتا ہے بہا لے گیا اور اسی طرح کی جھاگ اس چیز میں بھی ہوتی ہے جسے لوگ زیور اور سامان بنانے کی غرض سے تپاتے ہیں۔ حق اور باطل کی مثال اللہ تعالیٰ اس طرح بیان فرماتا ہے۔ میل کچیل تو بے مصرف ہو جاتا ہے۔ اور جو چیز نفع بخش ہوتی ہے وہ زمین میں باقی رہ جاتی ہے۔ اور اللہ اس طرح کی مثالیں بیان فرماتا ہے (۱۳ : ۱۷)

"بقائے اصلح" کا فطری قانون یہ ہے کہ جس نوع کے افراد اپنی بقا کے لیے جدوجہد کرتے ہیں اور تنازع للبقا میں صلاحیت کی بدولت توافق پیدا کر لیتے ہیں۔ وہ نوع باقی رہتی ہے اور غیر صالح انواع مٹ جاتی ہیں۔ قرآن پاک نے بقائے انفع کا قانون بتایا ہے جو بقائے اصلح سے بلیغ تر ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ بے مصرف اور بے نفع چیزیں رائگاں جاتی ہیں اور وہ چیزیں باقی رہتی ہیں جو نفع بخش ہوں۔ انفع ہونے کے لیے اصلح ہونا بھی ضروری ہے۔ اور جو اصلح ہو گا وہ انفع بھی ہو گا۔ جو اس کی صلاحیت بھی نہ رکھتا ہو کہ اپنے آپ کو بچا سکے وہ دوسروں کے لیے کیا نفع بخش ہو گا۔ بہرکیف قرآن پاک نے اس قانونِ فطرت کو سمجھانے کے لیے نہایت اعلیٰ مثال دی ہے کہ دیکھو سیلاب کی سطح پر بھی خس و خاشاک ہوتے ہیں۔ اور گلائی ہوئی دھات کی سطح پر بھی جھاگ آجاتی ہے مگر دونوں ضائع ہو جاتے ہیں۔ پھینک دیئے جاتے ہیں۔ جس طرح خالص اور مفید پانی جھاگ کے نیچے ہوتا ہے اسی طرح پگھلے ہوئے سونے چاندی کا خلاصہ بھی جھاگ کے نیچے ہوتا ہے۔ قرآن نے حق اور باطل کی یہ مثال دی ہے کیونکہ بسا اوقات باطل بڑے طوفانی انداز سے اوپر مسلط ہو جاتا ہے اور حق بظاہر اس کے نیچے دب جاتا ہے۔ لیکن باطل اوپر ہونے کے باوجود جھاگ اور خس و خاشاک کی طرح بہہ کر رائگاں جاتا ہے۔ اور حق زمین پر اس لیے باقی رہ جاتا ہے کہ اس میں نفع بخش ہونے کی صلاحیت ہے۔ وہ اصلح بھی ہے اور انفع بھی۔ انسان بے کار چیزوں کو پھینک دیتا ہے تو خدا تعالیٰ بے مصرف اور بے نفع انسانوں اور قوموں کو کیوں باقی رہنے دے گا۔ اعمال میں بھی یہی قانون چلتا ہے کہ بے نفع کام ضائع ہو جاتے ہیں اور بے نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور وہی کام بقا حاصل کرتے ہیں جو نفع بخش ہوں۔

شبیر احمد خاں غوری

علم کلام کا آغاز و ارتقاء

(۶)

عہدِ آخر ——— ہندوستان

طوائف الملوکی

محمد تغلق نے ۷۵۲ھ میں وفات پائی۔ اُس کے جانشین فیروز تغلق نے ان فارق المرکز قوتوں کا مقابلہ کرنے کی ان تھک کوشش کی جو محمد تغلق کی غیر دانشمندانہ پالیسی کے نتیجے میں ظہور میں آرہی تھیں مگر قسمت کے آگے کسی کی پیش نہیں جاتی۔ قصرِ سلطانی کے دروازے پر حق گو علماء کا جو خون بہایا گیا تھا اُسے رنگ لانا تھا اور وہ رنگ لاکر رہا۔ وہ عظیم الشان سلطنت جو محمد تغلق نے خلجی حکمرانوں سے ورثہ میں پائی تھی کچھ ہی عرصے میں پارہ پارہ ہوگئی اور فیروز تغلق کے جانشینوں کا اقتدار دہلی اور مضافاتِ دہلی میں محدود ہوکر رہ گیا اور یہاں بھی وہ اپنے محسن کش وزراء سے مامون نہیں تھے اور جان بچانے کے لیے بھاگتے پھرتے تھے۔ یہاں تک کہ ۸۰۱ھ میں تیمور نے حملہ کرکے اس ظاہری پردے کو بھی چاک کر دیا۔ ہر طرف انتشار و پراگندگی پیدا ہوگئی۔ ملک مختلف صوبوں میں تقسیم ہوگیا۔ ہر صوبے کا حاکم خود مختار بن بیٹھا۔ دہلی کی مرکزیت ختم ہوگئی۔ تیمور جاتے وقت سید خضر خاں کو دہلی کا حاکم بنا گیا جہاں اس کے خاندان نے ۸۵۲ھ تک حکومت کی۔ اس کے بعد لودھی حکمرانوں کا دور دورہ شروع ہوا جو ۹۲۳ھ تک قائم رہا جب کہ بابر نے آخری لودھی سلطان ابراہیم کو شکست دے کر مغلیہ سلطنت کا افتتاح کیا۔

دہلی پر محمد تغلق کی علماء کشی کا وبال نحوست بن کر عرصے تک چھایا رہا اور تیموری قتل و غارت سے بھی اس کا کفارہ نہ ہوسکا۔ علمائے نامدار جن کے وجودِ مسعود نے دہلی کو عروس البلاد بنا دیا تھا ایک ایک کرکے پردیس کی راہ اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔ لیکن تغلق حکمرانوں کی کمزوری اور تیمور کے حملے نے جو ملک میں بہت سی چھوٹی چھوٹی حکومتیں قائم کر دی تھیں اُس کا یہ فائدہ ضرور ہوا کہ ہر سلطنت اپنی جگہ علم و ادب کی سرپرستی کے لیے کوشاں تھی۔ ان نئی حکومتوں میں سب سے پہلے دکن کی بہمنی حکومت کی بنیاد پڑی جہاں حسن گنگو بہمنی کے خاندان نے ۷۴۸ھ سے ۹۳۴ھ تک حکومت کی تاآنکہ بہمنی امراء نے ملک کو پانچ حصوں میں بانٹ لیا۔ ۷۹۶ھ میں جونپور کی حکومت کا آغاز ہوا جہاں کچھ دن بعد شرقی خاندان نے خود مختاری کا اعلان کر دیا اور ۸۸۱ھ تک پورب میں حکومت کرتے رہے۔ مالوہ اور مندو کی مستقل حکومت ۸۰۴ھ

سے ۹۷۹ھ تک قائم رہی۔ گجرات کی سلطنت ۷۹۳ھ سے ۹۹۱ھ تک باقی رہی۔ ان کے علاوہ خاندیش، بنگال، سندھ، ملتان اور مالابار میں بھی مقامی حکومتیں قائم ہوگئیں۔ یہ سلاطین علماء و فضلاء کی تربیت میں بھی ایک دوسرے سے بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے تھے۔ ان میں خصوصیت سے جونپور قابلِ ذکر ہے جو مشرق کا شیراز کہلاتا تھا۔ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے:

دار الحبور جونپور ۔۔۔ بلدۃ عظیمۃ من صوبۃ الہ آباد کانت دار خلافۃ السلاطین الشرقیۃ وذکر طبقتہم مسطور فی تواریخ الھند نشا بھا کثیر من المشائخ والعلماء۔[۵۱]	دار الحبور (علماء کا دیس) جونپور ۔۔۔ صوبہ الہ آباد کا ایک بڑا شہر ہے۔ شرقی بادشاہوں کا دار السلطنت تھا۔ ان کے خاندان کا ذکر ہندوستان کی تاریخوں میں مذکور ہے۔ اکثر مشائخ و علماء یہاں پیدا ہوئے۔

سلاطین جونپور میں ابراہیم شاہ شرقی (۸۰۴-۸۴۴)، محمود شاہ شرقی (۸۴۴-۸۶۲) اور حسین شاہ شرقی (۸۶۲-۸۸۱) کے نام علم و ادب کی سرپرستی کے لیے خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں۔ ابراہیم شاہ شرقی کے بارے میں فرشتہ لکھتا ہے:

"شاہے بود متصف بعقل و دانش و تدبیر۔ درعصر وے فضلائے ممالک ہندوستان و دانشمندان ایران و توران کہ از آشوب جہان پریشان خاطر بودند بدار الامان جونپور آمدہ در مہدامن و امان غنودند و از خوان احسان زلہا برداشتہ بنام نامی او چنانچہ بزبان قلم خواہد آمد چندیں کتب و رسائل پرداختند ۔۔۔۔ مردم از اطراف و اکناف ہندوستان کہ مشحون از خلل شدہ بود روئے بجونپور آوردہ ہر یک فراخور مرتبت و حالت نوازش می یافتند و از خادم و مشائخ و علماء و سادات و نویسندہ از ہر حیثیت بجائے رسید کہ جونپور را دہلی ثانی میگفتند۔"[۵۲]

ابراہیم شاہ شرقی کے عہد کا خاص کارنامہ "فتاوائے ابراہیم شاہی" کی تدوین ہے۔ حسین شاہ شرقی خود جید عالم تھا۔ اُس نے قاضی سماء الدین جونپوری سے علم حاصل کیا تھا۔

جن لوگوں نے فتنۂ تیموری میں دہلی سے جونپور کی طرف رحلت فرمائی اُن میں قاضی عبد المقتدر شریحی کے پوتے شیخ ابو الفتح بھی تھے جنہیں فقہ اور اُصول و کلام میں دستگاہ عالی حاصل تھی۔ ابو الفتح کے شاگرد شیخ فخر الدین بخوری لکھنوی تھے۔ لیکن سب سے زیادہ شہرت قاضی شہاب الدین دولت آبادی کو حاصل ہوئی۔ وہ مولانا خواجگی کے شاگرد تھے۔ مولانا خواجگی مولانا معین الدین عمرانی کے ارشد تلامذہ میں سے تھے۔ اور آٹھویں صدی کے مشاہیر علماء میں نمایاں حیثیت رکھتے تھے۔ تیمور کے حملہ دہلی سے پہلے اپنے شاگرد رشید قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے ہمراہ دہلی چھوڑ کر نکل کھڑے ہوئے۔ مولانا خواجگی کالپی میں ٹھہر گئے مگر قاضی شہاب الدین جونپور چلے گئے جہاں سلطان ابراہیم شاہ نے انہیں خطاب "ملک العلماء" سے نوازا۔ آزاد بلگرامی نے لکھا ہے

"و قاضی جانب جونپور رفت۔ سلطان ابراہیم شرقی اشرقہ اللہ ضریحہ مقدم او را مغتنم دانستہ لوازم قدر شناسی افزوں از وصف

---

۵۱ سبحۃ المرجان صفحہ
۵۲ تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۳۰۵، ۳۰۶

بجاآورد و بخطاب ملک العلمائی بلند آوازہ ساخت"[1]

فرشتہ نے قاضی شہاب الدین کے بارے میں لکھا ہے:

"از جملہ فضلائے عصر او یکے قاضی شہاب الدین جونپوری است۔ اصل او از غزنین است و در دولت آباد دکن نشو و نما یافت۔ سلطان ابراہیم در تعظیم و توقیر او بسیار می کوشید و در روز ہائے متبرک در مجلس او بر کرسی نقرہ می نشست۔ می گویند وقتے مولانا را مرضے طاری شد سلطان ابراہیم بعیادت او رفتہ، بعد از تفتیش احوال و اظہار لوازم مہربانی قدحے را پُر از آب کردہ گرد مولانا گردانید و خود نوشید گفت بارخدایا ہر بلائے کہ درراہ او باشد نصیب من گرداں و او را شفا بخش۔ و ازیں جا عقیدہ آں صاحب تخت و تاج بنسبت علمائے شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم معلوم تواں کرد تا چہ غایت بود"[2]

قاضی شہاب الدین کے ورود مسعود سے جونپور مشرق کا شیراز بن گیا۔ جن نفوس قدسیہ نے اُن سے کسبِ فیض کیا اُن میں اُن کے نواسے شیخ صفی بن نصیر ردولویؒ ہیں۔ شیخ صفی کے صاحبزادے اسمٰعیل تھے جن کے واسطے قاضی شہاب الدین نے صرف میں "دستور المبتدی" اور حاشیۂ کافیہ بنام "غایۃ التحقیق" تصنیف کیا۔ دوسرے نواسے شیخ رضی الدین بھی ان کے شاگرد تھے انہیں فقہ و عربیۃ اور اصول و کلام میں کمال حاصل تھا۔ تیسرے نواسے اور شاگرد مولانا فخر الدین جونپوری تھے۔ شیخ صفی کے پوتے شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ متبع سنّت اور عالم جیّد تھے انہوں نے علم کلام کی متداول کتاب "شرح الصحائف" پر تعلیقات لکھی تھیں۔ نیز عوارف المعارف اور المترف کی شروح لکھی تھیں۔ ان کے علاوہ ایک اور کتاب "انوار العیون و اسرار المکنون" بھی ان سے یادگار ہے۔ اس زمانہ میں وحدت الوجود کا بڑا زور تھا اور شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ اس کے سرگرم مبلّغ تھے۔ اُن کے صاحبزادے بھی اس کے قائل تھے مگر پوتے شیخ عبد النبی اس کے منکر تھے اور اسی لیے ناراض ہو کر اُن کے والد نے اُنہیں گھر سے نکال دیا تھا۔ قاضی شہاب الدین کے دیگر تلامذہ میں سما الدین جونپوری (وزیر قتلغ خاں) مولانا عبد الملک جونپوری (جو مدرسہ میں اُستاد کے جانشین ہوئے اور جنہوں نے قاضی شہاب الدین کی شرح کافیہ پر حاشیہ لکھا)، مولانا علاء الدین جونپوری (جن کے واسطے قاضی شہاب الدین نے شرح کافیہ لکھی تھی)، قطب الدین ظفرآبادی، شیخ محمد بن عیسٰی جونپوری (جن کے واسطے قاضی شہاب الدین نے اُصول بزدوی کی شرح لکھی تھی)، محمد بن ابی البقا کرمانی (جو فقہ میں تبحر کی وجہ سے امام اعظم ثانی کہلاتے تھے) وغیرہم تھے۔ مولانا عبد الملک جونپوری کے شاگرد شیخ الہداد بن عبد اللہ جونپوری تھے جو اپنے زمانہ میں نحو اور فقہ و اصول فقہ میں سرآمد فضلائے روزگار سمجھے جاتے تھے انہوں نے قاضی شہاب الدین کی شرح کافیہ پر حواشی کے علاوہ مدارک التنزیل، ہدایہ الفقہ اور اُصول بزدوی پر بھی حواشی لکھے تھے۔

---

[1] تذکرہ مآثر الکرام صفحہ ۱۸۸　　[2] تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۳۰۶

ان کے علاوہ باہر سے علمار مشاہیر نے آکر بھی جونپور کی علمی عظمت و رفعت کو بڑھایا مثلاً خضر بن الحسن البلخی، قاضی نظام الدین غزنوی اور ان کے صاحبزادے سناء الدین غزنوی وغیرہم ۔ دیگر علمار میں جنہوں نے جونپور کو مشرق کا شیراز بنایا قاضی احمد بن محمد جونپوری (مصنف فتاوائے ابراہیم شاہی) اور ان کے پوتے اور شاگرد قاضی صلاح الدین جونپوری، قاضی نصیر الدین جونپوری (شاگرد قاضی عبدالمقتدر شریحی)، قاضی تاج الدین ظفر آبادی، اور مولانا قیام الدین ظفر آبادی وغیرہ مشہور ہیں۔ ایک اور بزرگ مولانا محمد بن حسن جونپوری تھے جن کے شاگرد مولانا عبدالرزاق جھنجھانوی اور مولانا عبدالملک پانی پتی وحدت الوجود کے مسئلہ میں مناظرے کے سلسلے میں مشہور ہیں۔

جونپور ہی سے سید محمد جونپوری کا نام وابستہ ہے جو مہدویت کے مدعی اور فرقۂ مہدویہ کے پیشوا و بانی تھے وہ جونپور میں ۸۴۷ھ میں پیدا ہوئے۔

لیکن اس عہد کی سب سے بارونق اسلامی سلطنت گجرات تھی جس کی بنیاد ۷۹۳ھ میں پڑی تھی اور ۹۹۱ھ تک باقی رہی ۔ علم و ادب کی سرپرستی میں بھی سلاطین گجرات نے خدمات شائستہ انجام دیں ۔ ان میں سلطان احمد شاہ گجراتی (۸۱۴ - ۸۴۵)، محمود بیگڑہ (۸۶۲ - ۹۱۷) اور مظفر شاہ گجراتی (۹۱۷ - ۹۳۲) کے نام خاص طور سے مشہور ہیں ۔ احمد شاہ کے لطفِ عمیم نے اقصائے عالم سے علمار کرام کو کھینچ لیا تھا جن میں شیخ بدرالدین بن ابی بکر دمامینی شارح صحیح بخاری خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں ۔ محمود شاہ بیگڑا نے مصطفیٰ آباد کو آباد کرکے حنفی مسلک کے مطابق وہاں کی آبادی کی تعلیم کا انتظام کیا ۔ اُس کا جانشین مظفر شاہ خود بڑا متشرع و متورع اور متبع سنت تھا اُس کے زمانہ میں اکثر شرفار و علمائے ایران شاہ اسمٰعیل صفوی کی چیرہ دستیوں سے پریشان ہوکر گجرات آئے ۔ فرشتہ لکھتا ہے :

"سلطان مظفر پادشاہے بود بغایت متشرع و متورع و متتبع احادیث نبوی بسیار کردے ۔ خط نسخ و ثلث در قاعدہ نیکو می نوشت و پیوستہ کتابت مصحف مجید کردے و چوں تمام شدے بحرمین الشریفین فرستادے و اکابر و اشراف ایران و توران و روم و عربستان در عہد وے بگجرات آمدند و فراخور حال نوازش یافتند[1]"

سلطنت گجرات کا خاص کارنامہ "فتاوائے حمادیہ" کی تدوین ہے جو قاضی حماد الدین گجراتی کے ایمار سے مفتی رکن الدین ناگوری اور ان کے صاحبزادے مفتی داؤد نے مرتب کیا ۔ قاضی حماد کے والد محمد اکرم بھی اپنے عہد کے افاضل میں سے تھے اور فقہ میں امام اعظم ثانی سمجھے جاتے تھے ۔ یہ دونوں باپ بیٹا نہروالہ کے قاضی القضاۃ تھے ۔ دیگر علمار میں شیخ تاج الدین نہروالی، شیخ حسین بن محمد بھڑوچی، شیخ حسن بن محمد گجراتی، شیخ سراج الدین گجراتی، قاضی علی

---

[1] تاریخ فرشتہ جلد دوم صفحہ ۲۱۲

بن عبدالملک گجراتی، قاضی علم الدین شاطبی، مولانا قاسم بن محمد گجراتی، شیخ کبیرالدین ناگوری، شیخ محمد بن حسین پٹنی، شیخ محمود بن محمد گجراتی زیادہ مشہور ہیں۔ شیخ محمود بن محمد کے شاگرد شیخ راجح بن داؤد گجراتی تھے جو اپنے وقت کے محدث تھے شیخ راجح بن داؤد نے مولانا محمد بن تاج گجراتی سے ہیئت اور علم کلام کی تکمیل کی تھی۔ محمد بن تاج گجراتی کو اُن کے علم وفضل سے متاثر ہوکر سلطان مظفر شاہ گجراتی نے "تاج العلماء" کا لقب دیا تھا۔ ان کے علاوہ مولانا حبیب اللہ گجراتی، مولانا شمس الدین محمد بن محمد گجراتی، مولانا صدر جہاں گجراتی، ملا داؤد گجراتی (مصنف تحفۃ السلاطین) اور مولانا عبدالکریم مصنف "طبقات محمود شاہی" قابل ذکر ہیں۔ عرب وعجم کے علماء نے بھی آکر دربار گجرات کی زیب وزینت میں اضافہ کیا تھا۔ ان میں شیخ بدرالدین بن ابی بکر دمامینی کا نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ وہ شراح بخاری کے درمیان ایک نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ مصابیح الجامع شرح صحیح بخاری کے علاوہ انہوں نے مصابیح الجامع کی شرح بنام "تحفۃ الغریب"، تسہیل ابن مالک اور خزرجیہ کی شروح، حیاۃ الحیوان دمیری کا اختصار اور صفدی کی شرح مغنی اللبیب پر تبصرہ بھی لکھا اور ان میں سے اکثر کتابوں کو احمد شاہ گجراتی کے نام پر معنون کیا۔ باہر سے آنے والے علماء میں شیخ محمد بن عمر بحرق الحضرمی، قاضی اسمٰعیل اصفہانی اور شیخ غوث الدین بغدادی بھی تھے۔

ان کے علاوہ محقق دوانی کے شاگردوں میں سے ابوالفضل گازرونی، ابوالفضل استرآبادی اور ملا عماد طارمی نے آکر معقولات کی گرم بازاری کی۔ ملا عماد طارمی کے شاگرد رشید مولانا وجیہہ الدین علوی گجراتی تھے۔ ایک اور زبردست معقولی شیخ ہبتہ اللہ شیرازی سے تشریف لائے تھے انہوں نے حدیث اپنے نانا حافظ نورالدین ابی الفتوح طاؤسی سے پڑھی تھی اور معقولات کی تکمیل انہیں اساتذہ سے کی تھی جن کے فیض تربیت سے صدرالدین شیرازی نے "اسفار اربعہ" وغیرہ لکھوائیں۔ وہ ۸۹۸ھ میں بعہد سلطان محمود بیگڑہ تشریف لائے اور چاپانیر میں مقیم ہوگئے جہاں تھوڑے ہی عرصے میں طلبۂ علم نے دور دراز شہروں سے آکر انہیں گھیر لیا۔

گجرات ہی کے باشندے سید خوندمیر گجراتی تھے جو فرقہ مہدویہ کے سرگرم مبلغ اور اُن کے متکلم تھے۔

اس عہد کی دوسری باشوکت سلطنت دکن کی بہمنی حکومت تھی جس کا آغاز ۷۴۸ھ میں حسن گنگو بہمنی نے کیا تھا اور جو ۹۳۴ھ تک باقی رہی جب کہ محسن کش اُمراء نے اپنے آخری ولی نعمت کو تاج وتخت سے محروم کرکے اس وسیع سلطنت کو پانچ حصوں میں بانٹ لیا۔ بہمنی سلاطین نے بھی علم وادب کی سرپرستی میں اپنے معاصرین سے کم حصہ نہیں لیا۔ ان بادشاہوں میں محمود شاہ بہمنی (۷۸۰ - ۷۹۹)، فیروز شاہ بہمنی (۸۰۰ - ۸۲۵) احمد شاہ بہمنی (۸۲۵ - ۸۳۸) اور علاء الدین بہمنی (۸۳۸ - ۸۶۲) علم وفضل کی سرپرستی کے لیے خصوصیت سے مشہور ہیں۔ محمود شاہ کے بارے میں فرشتہ لکھتا ہے:

"از علوم متداولہ باخبر بودہ فارسی وعربی را فصیح می گفت وبا علماء مجالست نمودہ کما ینبغی رعایت خاطر ایشاں می نمودہ ودر عہد

خجستہ وسے شعرائے عرب وعجم بدکن آمدہ از سرچشمہ انعام و احسانش مستفید می گردیدند .... از برائے یتیماں در گلبرگہ ...
و دیگر شہر ہا وقصبہ ہائے بزرگ معلماں نشاندہ اخراجات معین کرد، جہت محدثاں اخبار حضرت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم در شہرہائے
کلاں وظائف مقرر کردہ درتعظیم ایشاں می کوشید[1]

محمود شاہ نے ملا محمد قاسم مشہدی کے ہاتھ خواجہ حافظ کو تحائف بھی بھیجے تھے۔ فیروز شاہ بہمنی اپنے عہد کا جید عالم تھا اس نے علامہ تفتازانی کے شاگرد رشید میر فضل اللہ انجو سے علوم متداولہ کی تکمیل کی تھی۔ باوجود مشاغل حکومت کے ہفتہ میں تین دن مختلف علوم کی کتب مطولات کا درس دیتا تھا۔ فرشتہ لکھتا ہے

"در اکثر علوم خصوصاً تفسیر و اصول وحکمت طبیعی ونظری مہارت تمام داشت و از اصطلاحات صوفیہ با خبر بود و در ہفتہ سہ روز شنبہ و
دوشنبہ وچہارشنبہ درس می گفت بدین تفصیل زاہدی وشرح تذکرہ در ریاضی وشرح مقاصد در کلام وتحریر اقلیدس در ہندسہ ومطول ملا
سعدالدین ...... واز برکت میر فضل اللہ انجو کہ از شاگردان خوب ملا سعدالدین تفتازانی است آں شہنشاہ بے نظیر ایں ہمہ کسب حیثیت
وفضیلت نمودہ ...... دانش وے زیادہ از دانش محمد شاہ بود[2]"

اس نے بالاگھاٹ کے قریب دولت آباد میں رصدگاہ بنوانے کا بھی ارادہ کیا تھا مگر تعمیر نہ ہو سکی۔ اس علم وفضل کے باوجود اس کے عہد کا یہ کارنامہ بھی ناقابل فراموش ہے کہ اس نے میر فضل اللہ انجو کے ایما سے متعہ کو جو جملہ مذاہب اہل سنت میں حرام ہے اپنی عیش کوشی کے لیے جائز قرار دیا۔ فیروز شاہ کو معزول کر کے اس کا بھائی احمد شاہ تخت نشین ہوا۔ اُس نے بھی اپنے معزول بھائی کی طرح علم وعلما کی تربیت وسرپرستی کو جاری رکھا۔ فرشتہ لکھتا ہے:

"پیروی برادر بزرگوار نمودہ درتعظیم سادات وعلماء ومشائخ بہ تقصیرے از خود راضی نشدے[3]"

بہمنی عہد حکومت میں وزیر محمود گاواں کا نام بھی بحیثیت ایک عالم ومربی علماء کے مشہور ہے۔ فرشتہ اُن کے بارے میں لکھتا ہے:

"ذات شریف آں آصف جاہ بانواع علوم عقلیہ ونقلیہ خصوصاً ریاضی وطب انصاف داشت ودر فن نظم ونثر وانشا وحساب
بے نظیر روزگار خویش بود[4]"

فن انشا میں اس کی کتاب "مناظر الانشا" اپنے موضوع پر بہترین کتاب ہے۔ طاشکبریٰ زادہ نے اس کی علماء نوازی کے سلسلے میں لکھا ہے:

وکان احسانہ یصل من الھند الی علماء الروم و فضلاء العجم[5]	محمود گاواں کے احسانات وانعامات ہندوستان سے روم کے علماء اور ایران کے فضلاء تک برابر پہنچتے تھے۔

اُس نے بیدر میں ایک عظیم الشان مدرسہ بھی بنایا تھا جس کی صدارت مولانا جامی کو پیش کی تھی مگر وہ دکن نہ آسکے۔ محمود گاواں

---

[1] تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۳۰۲ [2] ایضاً صفحہ ۳۰۸ [3] ایضاً صفحہ ۳۱۹ [4] مفتاح دار السعادہ طاشکبریٰ زادہ صفحہ

کی تعریف میں جامی کا یہ شعر مشہور ہے

ہم جہاں راخواجہ وہم فقر را دیباچہ است آیتِ الفقر ولکن تحت استاد الغنا

لیکن دکن کی رونق دیگر مقامی حکومتوں کی طرح شمالی ہند کی بے رونقی کی مرہونِ احسان ہے ۔ انتشار وطوائف الملوکی نے جب دہلی اور پنجاب میں زندگی مشکل کر دی تو شمال کے اہل علم دکن جانے پر مجبور ہوئے ۔ دہلی سے شیخ حسین بن محمد، ملتان سے قاضی ابراہیم بن فتح اللہ، اسی طرح منڈو سے مولانا عبدالغنی منڈوی دکن پہنچے ۔ ایک دوسرا ملتانی خاندان مالابار پہنچا جس کے مشہور رکن قاضی رکن الدین ملتانی تھے جو شہر کالی کٹ میں قاضی تھے ۔ دوسرے مشاہیر میں عین الدین بیجاپوری، اُن کے صاحبزادے محمد اور مولانا نجم الدین گلبرگوی قابل ذکر ہیں ۔ شیخ عین الدین بیجاپوری حسن گنگو بہمنی کے معاصر اور "ملحقات" کے مصنف ہیں ۔ فرشتہ لکھتا ہے

"و از جملہ علماء و مشاہیر کہ معاصر سلطان علاء الدین حسن بودند یکے شیخ عین الدین بیجاپوری است[1]"

محمد بن عین الدین پہلے گلبرگہ کے مفتی اعظم تھے بعد میں بعہد فیروز شاہ شحنۂ حضرت مقرر ہوئے ۔ مولانا نجم الدین کو عربی ادب اور فقہ و اصول میں دستگاہ کامل حاصل تھی ۔ احمد شاہ نے ان کو مفتی لشکر بنایا تھا ۔ تاریخ دکن میں مولانا نجم الدین کو اس بنا پر اور بھی اہمیت حاصل ہے کہ انہوں نے احمد شاہ بہمنی کو ہوشنگ شاہ والی منڈو پر حملہ کرنے سے صرف اصلاح بین المسلمین کی خاطر روک دیا تھا ۔

مگر بہمنی فضلاء کی محفل کی آرائش ایران کے علماء سے زیادہ ہوئی ۔ علامہ تفتازانی کے شاگرد میر فضل اللہ انجو حسن گنگو بہمنی کے زمانہ میں دکن آئے تھے ۔ اُس نے نہیں اپنے لڑکوں کا اتالیق مقرر کیا ۔ جب محمود شاہ تخت نشین ہوا تو اس نے میر فضل اللہ کو گلبرگہ کا صدر بنایا اور فیروز شاہ بہمنی نے انہیں وکیلدر بنایا ۔ تفتازانی کے شاگرد کی حیثیت سے میر فضل اللہ معقولات و ریاضیات میں ید طولیٰ رکھتے تھے اور یہی ذوق فیروز شاہ نے جو اُن کا شاگرد تھا اُن سے اخذ کیا ۔ جس کی تفصیل اوپر گزری اور اس کا نتیجہ تھا کہ اس نے ہلاکو اور الغ بیگ کی طرح رصدگاہ قائم کر کے نجوم و ہیئت کے علوم کو ترقی دینا چاہا، مگر یہ ارادہ حد تکمیل کو نہ پہنچ سکا ۔ فرشتہ لکھتا ہے :

"در سنہ عشر و ثمان مائۃ سلطان فیروز شاہ کہ از علم ریاضی و ہندسہ وقوف تمام داشت و سر آمد علمائے زمانہ نزد وے جمع آمدہ بودند ۔ حکم فرمود کہ در بالا گھاٹ دولت آباد رصد بندند ۔ و دریں صورت حکیم حسن گیلانی و سید محمد گازرونی کہ بمزید دانش امتیاز داشتند باتفاق جمع علماء باں امر مشغول شدند ۔ لیکن بنا بر بعضے امور کہ یکے از انجملہ فوت حکیم حسن گیلانی بود رصد تمام نشد و آں کار ناتمام ماند[2]"

لیکن فضلائے دکن کی مجلس کی صدارت کے مستحق شیخ علاء الدین علی بن احمد المہائمی ہیں ۔ اُن کی تفسیر "تبصیر الرحمٰن

---

[1] تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۲۸۱ [2] ایضاً صفحہ ۳۱۶

"تفسیر المنان" ہمارے تفسیری ادب میں خاص مقام رکھتی ہے۔ فن اسرار شریعت میں "انعام الملک العلام باحکام حکم الاحکام" لکھی۔ توحید میں "ادلۃ التائید فی شرح ادلۃ التوحید" ان کے رشحات قلم سے ظہور میں آئی۔ مسئلہ قضا و قدر کی تبیین و توضیح کے لیے "النور الاطہر فی کشف سر القضا والقدر" اور اس کی شرح "الضوء الازہر فی شرح النور الاطہر" لکھیں۔ ابن المطہر الحلی کی کتاب "استقصاء النظر" کے رد میں "استجلاء البصر فی رد علی استقصاء النظر" لکھی۔ تصوف سے خاص لگاؤ تھا اور ابن العربی کے معتقدین میں سے تھے اور فصوص الحکم کی شرح بنام "مشرع الخصوص فی شرح الفصوص" لکھی جو اپنے موضوع پر بے نظیر ہے۔ عوارف کی شرح "زوارف" کے نام سے لکھی۔ عراقی کے لمعات کا ترجمہ کر کے اس کی شرح لکھی۔ اسی طرح جام جہاں نما کا ترجمہ کر کے "آراء الدقائق فی شرح مرأۃ الحقائق" کے نام سے اس کی شرح لکھی۔

وسط ہند میں مالوہ عرصہ تک اسلامی ثقافت کا مرکز رہا ہے یہاں دلاور خاں غوری نے ۸۰۹ھ میں سلاطین دہلی کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر مستقل بادشاہی کا اعلان کیا۔ یہ سلطنت جس کا صدر مقام منڈو تھا ۹۷۱ھ تک قائم رہی جب کہ اکبر نے اسے فتح کر کے اپنی سلطنت میں ملا لیا۔ آخری تاجدار باز بہادر تھا جو ہندوستان کے رومانی ادب میں روپ متی کے عاشق کی حیثیت سے آج بھی مشہور ہے۔ سلاطین مالوہ میں محمود شاہ خلجی اور غیاث الدین خلجی علم و ادب کی سرپرستی کے لیے خاص طور سے مشہور ہیں۔ محمود شاہ کے بارے میں نظام الدین ہروی نے طبقات اکبری میں لکھا ہے:

"چوں سلطنت بروقرار گرفت ہمت بر تربیت فضلا و علماء گماشتہ در ہر جا ارباب کمال را می شنید زرہا می فرستاد و طلب می داشت۔ و در ولایت خود چند جا مدرسہ ساختہ علماء را با طلبہ وظیفہ مقرر فرمود تا بافادہ و استفادہ مشغول گردیدند۔ بالجملہ بلاد مالوہ در ایام دولت او محسود شیراز و سمرقند شد۔"[1]

جونہی مالوہ کی مستقل حکومت قائم ہوئی علماء کے وفود آنا شروع ہو گئے۔ ہوشنگ شاہ کے عہد میں قاضی برہان الدین مالوی منڈو تشریف لائے۔ محمود شاہ خلجی کی علماء نوازی نے جونپور سے حکیم شہاب الدین کرمانی کو کھینچ بلایا۔ انہوں نے ایک مبسوط تاریخ محمود شاہی تصنیف کر کے محمود شاہ کے نام معنون کی۔ منڈو کے ایک اور عالم شیخ سعد اللہ لاری (المشہور بمندوی) تھے جو بلاد مالوہ میں ہر دلعزیز تھے۔ سلطان نے انہیں سید العلماء کا لقب دیا تھا۔ فرشتہ ان کی مقبولیت کے بارے میں لکھتا ہے:

"در سنہ اثنی و تسعمایۃ شیخ المحدثین والمفسرین قدوۃ المحققین شیخ سعد اللہ لاری المشہور بمندوی طو مار حیاتش پیچیدہ شد ...... و خلائق آں بلدہ از مسلم و کافر حزین و غمگین شدند۔"[2]

ایک اور عالم و طبیب مولانا فضل اللہ حکیم تھے جنہیں محمود شاہ نے اپنے دار الشفا کا جسے ۸۴۹ھ میں تعمیر کرایا تھا صدر و مہتم

---

[1] طبقات اکبری صفحہ ۵۴۶ [2] تاریخ فرشتہ صفحہ ۲۵۷

بنایا تھا - فرشتہ لکھتا ہے :

"ورسنہ تسع واربعین وثمانمایہ دارالشفا طرح انداختہ چند موضع از برائے خرج ادویہ ومایحتاج بنابراں وقف نمود ومولانا فضل اللہ حکیم ماکہ بخطاب حکیم الحکماء مخاطب بود بمراعات احوال مرضی ومجانین تعین نمود [1]"

مولانا عبدالغنی مندوی کا ذکر فضلائے دکن کے سلسلے میں آچکا ہے وہ مندو ہی کے باشندے تھے لیکن دکن چلے گئے جہاں احمد شاہ بہمنی نے ان کو صدارت تفویض فرمائی -

شمالی ہندوستان میں ملتان شروع ہی سے اسلامی ثقافت کا مرکز اور قبۃ الاسلام رہا ہے - لیکن جب اسلامی ہند کا صدر مقام لاہور اور بعد میں دہلی میں منتقل ہوا تو ملتان کی اہمیت کم ہوگئی - آٹھویں صدی کے نصف آخر اور نویں صدی کے انتشار و طوائف الملوکی نے اسے اور بھی دھکا پہنچایا - ارباب فضل و کمال بھی وطن چھوڑ کر نکلے چنانچہ اخبار الاخیار میں شیخ سماء الدین کے ذکر میں لکھا ہے :

"واز ملتان بنا بر بعضے وقائع کہ دراں دیار واقع شدہ برآمد [2]"

فیروز تغلق کے عہد میں ملتان کا حاکم ملک مروان دولت تھا - اُس کے بعد اُس کا بیٹا ملک شیخ حاکم ملتان ہوا - اس کے مرنے پر اس کا منہ بولا بیٹا ملک سلیمان حاکم ہوا - ملک سلیمان کے بعد فیروز نے اس کے بیٹے خضر خاں کو حاکم ملتان مقرر کیا - مگر سارنگ خاں نے ۷۹۸ھ میں اسے بیدخل کر دیا - کچھ عرصے بعد تیمور نے حملہ کیا - تلبنہ کے میدان میں لڑائی ہوئی اور تیمور نے تلبنہ کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور علماء و سادات کے سوا کسی کو نہ چھوڑا - جب دہلی و شمالی ہند کو برباد کر کے تیمور واپس جانے لگا تو خضر خاں کو ہندوستان کی حکومت دے گیا - اور تغلق خاندان کے زوال کے بعد خضر خاں دہلی کا بادشاہ ہوگیا اور اپنے بجائے علاء الملک کو ملتان و فتح پور کی جاگیر دی - اس کے بعد پنجاب کی تاریخ مقامی زمینداروں کی حوصلہ آزمائی اور سلاطین دہلی کی ناکام کوششوں کی مسلسل داستان کا نام ہے - ادھر مغلوں کے حملوں نے رہا سہا امن و امان ختم کر دیا - لہذا وجوہ و اعیان ملتان نے ۸۴۷ھ میں شیخ بہاؤ الدین زکریا ملتانی کے خاندان کے ایک بزرگ شیخ یوسف قریشی کو متفقہ طور پر حاکم ملتان منتخب کیا - مگر مضافات کے ایک افغان سردار نے دھوکے سے ملتان پر قبضہ کر کے شیخ یوسف کو نکال باہر کیا اور ۸۴۹ھ میں سلطان قطب الدین کے نام سے بادشاہ ملتان ہوا - ۸۷۴ھ میں اُس کی وفات پر اس کا بیٹا شاہ حسین تخت نشین ہوا - اُس کا عہد اہل علم کی سرپرستی کے لیے مشہور ہے :

"او بغایت قابل و مستعد بود و سزاوار درود و الطاف خداوندی بود و در ایام دولت او پایۂ علم و فضل بلند شد و علماء و فضلاء تربیت می یافتند [3]"

---

[1] تاریخ فرشتہ صفحہ ۲۴۸ [2] اخبار الاخیار صفحہ ۲۱۱ [3] طبقات اکبری صفحہ ۵۴۰

شاہ حسین نے ۹۰۸ھ میں وفات پائی اور اب تاریخ کے عام قانون کے مطابق زوال کے آثار نمایاں ہونے لگے۔ اس کا جانشین اس کا پوتا محمود شاہ ہوا جس نے جلد ہی وزیر بایزید سے بگاڑ لی۔ سلطان و وزیر کی نزاع کی وجہ سے سکندر شاہ لودھی کو ملتان کے معاملات میں مداخلت کرنے کا موقعہ مل گیا۔ اسی ہرج مرج کے زمانہ میں عماد گردیزی اپنے بیٹوں میرزا شہید اور میر شہدا کے ہمراہ ملتان آیا اور تشیعیت کو پہلی مرتبہ ملتان میں رواج دیا۔ نظام الدین ہروی نے لکھا ہے:

"درخلال ایں احوال مرزا عماد گردیزی با دو پسر خود مرزا شہید و میر شہدا از جانب سیوستان بملتان آمد و اول کسے کہ مذہب شیعہ در ملتان رواج داد میر شہدا بود[۱]۔"

جام بایزید کی علماء نوازی تاریخ میں مشہور ہے۔ فرشتہ لکھتا ہے:

"وایں جام بایزید مرد محسن و کریم الذات بودہ بر تفقد احوال علماء و رعایت صلحا مجبول بودہ۔ چنیں گویند کہ در ایام مخالفت وظائف و ادرارات علماء و صلحا در کشتیہا انداختہ از شور بملتان می فرستاد[۲]۔"

(باقی آئندہ)

شاھد حسین رزاقی

مصر میں تحریکِ آزادی کی سرگذشت

مصر صدیوں سے سلطنت عثمانیہ کا حصہ تھا اور جب تک یہ سلطنت طاقتور رہی اس کے مقبوضات تجارت پیشہ مغربی اقوام کے سامراجی پنجہ سے محفوظ رہے۔ لیکن انیسویں صدی کے آخر نصف میں جب ترکوں کی طاقت ٹوٹنے لگی تو یورپ کی سامراجی قوموں نے افریقہ کے مسلم ممالک پر بھی رفتہ رفتہ اپنا اقتدار جمانا شروع کر دیا۔ نپولین سے جنگوں کے زمانہ میں برطانیہ نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ مشرق میں برطانوی مقبوضات اور سامراجی مفاد کے تحفظ کے لیے مصر پر برطانوی اقتدار قائم کرنا بہت ضروری ہے۔ اور وہ مناسب موقعے کی تلاش میں تھا۔ محمد علی الکبیر نے اگرچہ خود مختار بادشاہ کی حیثیت اختیار کر لی تھی لیکن مصر پر سلطان ترکی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کیا جاتا تھا۔ اور خود محمد علی بھی اعلیٰ صلاحیتوں کا مالک تھا اس لیے برطانیہ کو اپنا اقتدار جمانے کا موقع نہ ملا۔ اس کے بعد محمد علی کے جانشین جب نا اہل اور کمزور ہونے لگے تو برطانیہ رفتہ رفتہ اپنی گرفت مضبوط کرنے لگا۔

پہلے برطانیہ نہر سویز کو اپنے مفاد کے لیے مضر خیال کرتا تھا اس لیے اس کی تعمیر کی مخالفت کرتا رہا۔ لیکن ١٨٦٩ء میں جب یہ نہر مکمل ہوگئی تو برطانیہ نے اپنے سامراجی مفاد کی حفاظت کے لیے اس نہر پر قبضہ کر لینا ضروری خیال کیا۔ نہر سویز نے برطانیہ کے لیے مصر کی اہمیت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا اور وہ اس پر قبضہ کا خواہشمند ہوگیا۔ لیکن فرانس اس کا رقیب تھا۔ اس طرح مصر ان دونوں قوموں کی سازشوں اور مداخلت کا شکار بن گیا۔ نا اہل حکمرانوں کی فضول خرچیوں کے باعث ملک کی معاشی حالت بھی تباہ ہوگئی۔ اور سامراجیوں نے مصر پر نہ صرف سیاسی بلکہ معاشی اقتدار بھی قائم کر لیا۔

جمال الدین افغانی اور تحریکِ آزادی

مصر کو سامراجیوں کی گرفت سے نجات دلانے کی تحریک سب سے پہلے سید جمال الدین افغانی نے شروع کی۔ وہ ١٨٦٩ء میں جب پہلی مرتبہ مصر آئے تو ازہر کے علماء اور کچھ نوجوانوں کو آزادیِ وطن کی تحریک کو منظم کرنے پر متوجہ کیا۔ اور بیرونی اقتدار کے خلاف جدوجہد کا آغاز ہوگیا۔ ١٨٧١ء میں جمال الدین جب استنبول سے قاہرہ آئے تو محبانِ وطن نے ان کو مصر میں مستقل قیام کرنے پر رضامند کر لیا۔ ازہر کے طلباء اور نوجوانوں پر افغانی کا بہت اثر تھا اور غیر ملکی اقتدار کے خلاف عوام کو بیدار کرنے کی تحریک میں افغانی نے ان سے بہت کام لیا۔ ازہر

میں تعلیمی اصلاحات کرکے اس کو قومی تحریک کا مرکز بنا دیا۔ نوجوان انشا پردازوں اور صحافیوں کو تربیت دی۔ آزاد صحافت کو منظم کیا۔ قومی تحریک کے حامی اخبار جاری کروائے۔ اور عوام میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کے لیے سارے ملک میں متعدد انجمنیں قائم کیں۔ ۱۸۷۵ء میں حزب ملی قائم کی گئی جس کے حامیوں میں ازہر کے علماء اور نوجوان محبانِ وطن پیش پیش تھے۔ اس طرح افغانی کی ذات تمام سیاسی اور اصلاحی تحریکوں کا مرکز بن گئی تھی۔ انگریزوں کی مخالفت میں ان کے مضامین اور تقریروں نے سارے ملک میں ہیجان پیدا کر دیا اور بیرونی مداخلت کی مخالف تحریک روز بروز ترقی کرنے لگی۔ افغانی کی یہ سرگرمیاں آٹھ سال تک جاری رہیں۔ اس کے بعد ان کو مصر چھوڑنا پڑا۔ لیکن ان کی جاری کردہ تحریک برابر ترقی کرتی گئی۔

توفیق پاشا حریت پسندوں کا حامی تھا۔ اور افغانی سے یہ وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ خدیو بن گیا تو وطنی تحریک کو کامیاب بنانے میں پوری مدد دے گا۔ لیکن اسماعیل کی معزولی کے بعد جب وہ خدیو بنا تو بد عہدی کی اور افغانی کو مصر سے نکال دیا۔ مصر سے باہر رہ کر بھی افغانی مصر کی آزادی کے لیے کام کرتے رہے۔ پیرس ان کی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا تھا اور ۱۸۸۵ء میں جب وہ سوڈان کے مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لیے لندن گئے تو ان کی یہ کوشش تھی کہ برطانیہ مصر خالی کر دے۔ مصر سے باہر وہ خود کام کرتے رہے اور اندرون مصر انہوں نے محبانِ وطن کی ایک ایسی زبردست جماعت پیدا کر دی تھی جس نے ان کے بعد بھی ان کی تحریک کو جاری رکھا۔ اور آزادی کی تحریک ترقی کرتی گئی۔

محمد عبدہٗ کی جدوجہد

افغانی کے رفیقوں میں سب سے نمایاں ان کے قابل ترین شاگرد محمد عبدہٗ تھے۔ جنہوں نے تعلیمی اصلاح کے ذریعہ سیاسی تحریک کو فروغ دینے کا کام جاری رکھا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ایک ایسی نئی نسل وجود میں آجائے جو علوم اسلامیہ کا احیا کرنے کے علاوہ حکومت کی اصلاح اور قومی بیداری کی تحریکوں کو کامیاب بنا سکے۔ افغانی کے مصر سے نکلنے کے بعد عبدہٗ بھی اپنی خدمت سے علیحدہ کر دیئے گئے تھے۔ لیکن ریاض پاشا کے عہد وزارت میں وہ سرکاری اخبار "الوقائع المصریہ" کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ ان کو ایسے مددگار بھی مل گئے جن کو افغانی نے تربیت دی تھی۔ اور عبدہٗ نے اس اخبار کے ذریعہ حکومت کی اصلاح کا کام بڑی کامیابی سے انجام دیا۔ دوسری طرف وہ قومی تحریکوں کی رہنمائی کرنے لگے۔ اسی زمانہ میں اعرابی پاشا کی تحریک ترقی کرنے لگی اور عبدہٗ نے اس کی حمایت کی۔ اس تحریک کے رہنما عبدہٗ کو اپنا قومی مفکر تسلیم کرتے تھے۔ اگرچہ بعض امور میں اختلاف بھی تھا۔ چنانچہ شیخ عبدہٗ انگریزوں کے خلاف قوت کے استعمال کو تحریک کے لیے نقصان رساں تصور کرتے تھے۔ لیکن اعرابی نے ان سے اختلاف کرکے بغاوت کی۔ اس بغاوت کی ناکامی کے بعد باغیوں کی حمایت کے الزام میں عبدہٗ پر مقدمہ چلایا گیا اور جلا وطن کر دیئے گئے۔ افغانی نے عبدہٗ کو پیرس بلا لیا اور وہ اخبار "العروۃ الوثقیٰ" کی ادارت کے فرائض انجام دینے لگے۔ تین سال کے بعد عبدہٗ

بھیس بدل کر مصر میں داخل ہوئے اور انگریزوں کے خلاف خفیہ تحریک شروع کی۔ ایک سال میں اس تحریک کو منظم کرکے بیروت چلے گئے اور وہاں افغانی کے حامیوں کی مدد سے اپنی جد وجہد کو جاری رکھا۔ آخر کار ۱۸۸۸ء میں جب ان کو وطن واپس آنے کی اجازت ملی اور از سرے سے پھر تعلق قائم ہوگیا تو وہ زیادہ منظم طریقہ پر آزادیٔ وطن کے لیے کام کرنے لگے۔

اعرابی پاشا کی بغاوت

افغانی سے جو محبان وطن بہت متاثر ہوئے ان میں احمد اعرابی نے بڑی شہرت حاصل کی۔ مصری قوم پرستوں کا ایک طبقہ حکومت اور فوج کو غیر مصری عناصر سے صاف کر دینے کا حامی تھا۔ اور اس مقصد کے لیے علی لادبی نے ایک خفیہ انجمن قائم کی تھی جس میں احمد اعرابی بھی شریک ہو گئے تھے۔ خدیو توفیق کے زمانہ میں انگریزوں اور فرانسیسیوں نے حکومتِ مصر کے اہم شعبوں پر قبضہ کرلیا تو اعرابی نے اس کے خلاف شدید احتجاج کیا۔ اور مصری قوم پرستوں نے ان کی تائید کی۔ اعرابی کے طرزِ عمل پر انگریزوں نے بہت اعتراض کیا اور فوجی عدالت میں ان پر مقدمہ چلایا گیا۔ لیکن فوج میں وہ اس قدر مقبول تھے کہ ان کو نقصان نہ پہنچ سکا اور فوج ان کو زبردستی چھڑا لے گئی۔ اعرابی کو گرفتار کرنے کی کوششیں ناکام ہوگئیں۔ اور آخر کار ۱۸۸۱ء میں اعرابی نے قصرِ شاہی کے سامنے مظاہرہ کرکے اپنے مطالبات منوا لیئے۔ برطانوی حکومت اعرابی کے اثرات سے بہت خائف تھی۔ اور طاقت کے ذریعہ اپنا اقتدار قائم کرنے کی کوشش کرنے لگی۔ اس سے مصریوں میں ہیجان پیدا ہوگیا۔ اسکندریہ میں سخت بلوے ہوئے۔ برطانیہ کے بحری بیڑے نے اسکندریہ پر گولہ باری کی۔ اور فوج اتار دی۔ اعرابی نے مقابلہ کیا۔ بہت کشت وخون ہوا۔ تل الکبیر کی جنگ میں اعرابی کو شکست ہوئی۔ اور مصر پر انگریزوں کی گرفت مضبوط ہوگئی۔

مصطفٰے کامل کی قیادت

جمال الدین افغانی کی تحریک آزادی کو آگے بڑھانے والے مصری رہنماؤں میں مصطفٰے کامل بہت ممتاز تھے۔ اس نوجوان رہنما نے وقت کے تقاضوں کو پورا کیا۔ اور اپنے مقاصد کی اشاعت کے لیے موثر تدبیریں اختیار کیں۔ کامل سحر بیان مقرر اور بڑے پُرجوش اخبار نویس تھے۔ انہوں نے عربی میں "الدرؔ" اور "اللوا" دو جرائد نکالے جو ملک میں بہت مقبول ہوتے۔ ان کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی میں بھی اخبار جاری کئے۔ مصر میں وطنی تحریک کو فروغ دینے کے علاوہ پیرس اور استنبول کو بھی اپنی تحریک کے پروپیگنڈے کا مرکز بنایا۔ مصر کو برطانیہ کی غلامی سے محفوظ کرنے کے لیے وہ ترکی اقتدار کو مستحکم بنانا چاہتے تھے اس لیے بین الاسلامی اتحاد کی پُرزور حمایت کی۔ اور سلطان کی تائید حاصل کرلی۔ دوسری طرف فرانسیسی قوم پرستوں کی حمایت حاصل کرکے مخالف برطانیہ تحریک کو طاقتور بنایا۔ وطنی تحریک کو زیادہ بااثر اور ہمہ گیر کرنے کے لیے مسلمانوں اور قبطیوں میں

اتحاد قائم کیا۔ پروپیگنڈے کی مہم بہت ہوشیاری اور کامیابی سے چلائی اور اپنی تحریر و تقریر کے ذریعہ اکابر و امراء کو بھی متاثر کیا۔ نوجوانوں پر کامل کا غیر معمولی اثر تھا اور وہ ان کو مصر جدید کا علمبردار تصور کرتے تھے۔ اس طرح مصطفےٰ کامل کی رہنمائی میں وطنی تحریک ایک نئے دور میں داخل ہو گئی۔

برطانوی سامراج کی گرفت

مصر کو سامراجی تسلط سے محفوظ رکھنے کے لیے جمال الدین افغانی کی شروع کردہ تحریک کو ان کے رفیق برابر آگے بڑھا رہے تھے اور مصری محبانِ وطن کی جد و جہد روز افزوں تھی لیکن اس کے باوجود برطانیہ کا اقتدار برقرار رہا۔ اعرابی پاشا کی شکست کے بعد برطانیہ مصر پر پوری طرح حاوی ہو گیا اور مصری حکومت پر قابو پانے کے ساتھ ہی قومی تحریک کو ناکام بنانے کی کوششیں شروع کر دیں۔ برطانیہ کی مکمل کامیابی میں فرانس حائل تھا۔ آخرکار اس دشواری کا حل بھی نکل آیا۔ ۱۹۰۴ء میں برطانیہ اور فرانس میں ایک معاہدہ ہو گیا۔ برطانیہ نے مراکش میں فرانس کے حقوق تسلیم کر لیے اور اس طرح فرانس مصر سے دست کش ہو گیا۔ ترکی میں ایسے حالات پیدا ہو گئے تھے کہ وہ مصر پر اپنے حقوق تسلیم کرانے سے قاصر تھا۔ اور برطانیہ بڑی آسانی سے اس کی جگہ سنبھالنے لگا۔ ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم میں ترکی نے جرمنی کا ساتھ دیا اور برطانیہ نے اس سے فائدہ اٹھا کر نام نہاد ترکی اقتدار بھی ختم کر کے مصر کو برطانوی محمیہ قرار دے دیا۔ اور اس کو اپنی جنگی کارروائیوں کا مرکز بنایا۔ جنگ کے دوران میں ایسی پابندیاں عائد رہیں کہ قومی جد و جہد سرد پڑ گئی۔ لیکن جنگ کے بعد یہ تحریک پھر شروع ہو گئی۔

سعد زاغلول اور وفد

۱۹۱۸ء میں جب تحریک آزادی پھر شروع ہوئی تو اس کے رہنما سعد زاغلول تھے جو محمد عبدہٗ کے شاگرد تھے۔ اور افغانی و اعرابی کی تحریکوں کے بڑے حامی تھے۔ اسکندریہ پر حملے کے بعد زاغلول بھی قید کر دیئے گئے تھے رہائی کے بعد وکالت شروع کی۔ جج کے عہدہ سے ترقی کر کے جب وزیر عدل بنے تو خدیو عباس نے ان پر غبن کا الزام لگایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ لارڈ کچنر نے جو مصر میں برطانوی حکومت کا نمائندہ تھا زاغلول کو مستعفی ہونے کا حکم دیا اور وہ انگریزوں کی کھلی مخالفت کرنے کے لیے میدان میں آ گئے۔ ۱۹۱۸ء میں زاغلول نے آزادی کا مطالبہ کیا۔ برطانیہ سے گفت و شنید کے لیے ایک وفد لے کر لندن گئے۔ لیکن ناکامی ہوئی۔ مصریوں نے واپسی پر پُرجوش استقبال کیا اور زاغلول کی جماعت وفد کے نام سے قائم ہو گئی۔ مخالفت بڑھی تو ان کو گرفتار کر کے مالٹا میں نظر بند کر دیا گیا۔ لیکن قومی تحریک نے بغاوت کی شکل اختیار کر لی۔ اور برطانیہ محبان وطن سے مصالحت پر مجبور ہو گیا۔ زاغلول نے مطالبہ کیا کہ مصر پر برطانوی اقتدار ختم کر دیا جائے۔ مصر میں برطانوی فوج صرف نہر سویز کے علاقے میں رہے اور وہاں بھی اس کی تعداد محدود کر دی جائے۔ اس کے علاوہ سوڈان کے

نظم و نسق میں مصر کو حصہ دیا جائے۔ برطانیہ نے مطالبات نامنظور کر دیئے۔ اور تمام مصر میں برطانیہ کے خلاف ہوے ہونے لگے۔ زاغلول عدن اور پھر الجزائر میں نظر بند کر دیئے گئے۔ لیکن قومی تحریک شدید تر ہوگئی۔ آخرکار برطانیہ کو کچھ مطالبے ماننے پڑے اور ۱۹۲۲ء میں مصر کی آزادی اور انتداب کے خاتمے کا اعلان کیا گیا۔ ۱۹۲۳ء میں ایک کمیٹی نے نیا دستور مرتب کیا۔ جس میں مصر کو آزاد و مقتدر اعلیٰ مملکت اور عوام کو اقتدار کا سرچشمہ قرار دیا گیا۔ ۱۹۲۴ء میں زاغلول کی جماعت "وفد" کو انتخابات میں کامیابی ہوئی۔ زاغلول وزیر اعظم بنے۔ اور انہوں نے سوڈان پر مصر کا اقتدار بحال کرنے کا مطالبہ کیا۔ لیکن برطانیہ نے یہ مطالبہ مسترد کر دیا۔ مصریوں نے اس پر شدید احتجاج کیا اور محبان وطن نے مصر و سوڈان کے اتحاد کو بھی اپنی تحریک کا ایک بنیادی مقصد قرار دیا۔ زاغلول نے لندن میں برطانیہ سے سمجھوتے کے لیے بڑی کوشش کی لیکن کوئی تصفیہ نہ ہو سکا۔ اور آخرکار سوڈان کے انگریز گورنر جنرل کے قتل کے بعد زاغلول کو استعفا دینا پڑا۔ مصر کی قومی تحریک کو پھر شدید کش مکش اور نازک حالات کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن یہ تحریک اس قدر ترقی کر چکی تھی کہ اس کو ختم کر دینا برطانیہ کے امکان میں نہ تھا۔ فلاحین میں اعرابی اور زاغلول جیسے رہنما پیدا ہو گئے تھے۔ اور مصری عوام کی بیداری کے لیے افغانی کی کوششیں بارآور ہو چکی تھیں۔

۱۹۳۶ء کا معاہدہ

۱۹۲۷ء میں سعد زاغلول کا انتقال ہو گیا اور مصطفےٰ نحاس ان کے جانشین ہوئے۔ زاغلول کی جماعت وفد کی گرفت مصری عوام پر اس قدر مستحکم تھی کہ نحاس قومی تحریک کو آگے بڑھانے میں کامیاب ہو سکے ورنہ یہ دور بہت نازک دور تھا۔ برطانیہ اپنا اقتدار مستحکم کرنے کی ہر ممکن تدبیر اختیار کر رہا تھا۔ اور مصری محبانِ وطن کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ مختلف جماعتوں کی باہمی رقابتوں اور سامراجی سازشوں کے باعث ۱۹۳۵ء تک مصر کو طرح طرح کی داخلی و خارجی دشواریاں پیش آئیں۔ لیکن وطن پرستوں نے اپنی جد و جہد جاری رکھی۔ اور جب اٹلی نے حبش پر حملہ کر دیا تو مصر نے بین الاقوامی حالات سے فائدہ اٹھایا اور ۱۹۳۶ء میں برطانیہ سے ایک معاہدہ ہو گیا جس کے مطابق مصر کی مکمل آزادی تسلیم کر لی گئی۔ نہر سویز پر مصر کا حق ملکیت مان لیا گیا۔ اور برطانوی فوجوں کے بارے میں یہ طے ہوا کہ برطانوی فوج صرف نہر سویز کے علاقے میں اس وقت تک رہے گی جب تک کہ مصری فوج تربیت حاصل کر کے اس ذمہ داری کو سنبھالنے کے قابل نہ ہو جائے۔ اس معاہدہ کی ایک دفعہ یہ بھی تھی کہ دس سال کے بعد اس پر نظر ثانی کی جائے گی اور اگر کوئی فریق اس کو ختم کرنا چاہے تو وہ مدتِ معینہ گزرنے کے بعد ایسا کر سکتا ہے۔ اس معاہدہ نے مصر کی وطنی تحریک کے ایک نئے دور کا آغاز کر دیا۔ آزادی کی منزل قریب تر نظر آنے لگی۔ اور مختلف جماعتیں اپنے مقاصد کے مطابق کام کرنے لگیں۔ اس کے بعد دوسری عالمگیر جنگ شروع

ہوگئی اور مصر بین الاقوامی کش مکش کا میدان بن گیا۔

حسن البنا اور تحریکِ اخوان

جمال الدین افغانی اور محمد عبدہٗ نے دینی اصلاح اور آزادی وطن کو اپنی تحریک کی اساس بنایا تھا۔ اعرابی اور زاغلول ان رہنماؤں کے متبع تھے لیکن ان کی تحریک میں وطنیت کا عنصر بہت غالب ہوگیا تھا۔ اور ایک بڑا طبقہ یہ محسوس کرتا تھا کہ مصر کی وطنی تحریک کو پھر افغانی کے اصولوں پر چلانا چاہیئے۔ چنانچہ اسماعیلیہ کے ایک مدرس شیخ حسن البنا اس مقصد کو لے کر آگے بڑھے اور ایک نئی جماعت " اخوان المسلمون " کی بنیاد رکھی۔ اس جماعت کی ابتدا صرف چھ مزدوروں سے ہوئی تھی لیکن اس نے بڑی تیزی سے ترقی کی اور چند سال کے عرصہ میں نہ صرف مصر بلکہ افریقہ اور مشرق وسطیٰ کے بیشتر ممالک میں اس کی شاخیں پھیل گئیں۔ مصر میں اس کے باقاعدہ ارکان کی تعداد پچاس لاکھ سے زیادہ ہوگئی۔ اور حسن البنا مصر کی اہم ترین شخصیت بن گئے۔ شیخ حسن اسلامی انقلاب برپا کرنا چاہتے تھے۔ اور ان کا سیاسی نصب العین مصر اور دوسرے اسلامی ممالک کو سامراجی طاقتوں کی غلامی سے آزاد کرانا تھا۔ چنانچہ انہوں نے مصر سے برطانیہ کو نکالنے، وادیٔ نیل کو متحد کرنے اور مطلق العنان بادشاہت کے بجائے دستوری وجمہوری حکومت قائم کرنے کی جدوجہد شروع کردی۔ بادشاہ اور وفدی دونوں اخوان کے مخالف تھے لیکن انقلاب اور جمہوریت کے حامی تمام عناصر حسن البنا کے حامی تھے۔ فلسطین کے جہاد میں اخوان نے نمایاں خدمات انجام دیں۔ اور ان کے رضاکار اسرائیلیوں سے جنگ کرتے رہے۔ لیکن مصری حکومت کی نااہلی کے باعث اس جنگ میں عربوں کو ناکامی ہوئی اور اخوان نے نااہل حکومت کی مخالفت شروع کردی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وزیر اعظم نقراشی نے اخوان کو غیر قانونی جماعت قرار دیدیا اور اس کے تین روز کے اندر نقراشی قتل کردیا گیا۔ اخوان کی سرگرمیاں برطانوی سامراج، بادشاہت اور مصری حکومت کے لیے بہت خطرناک ہوگئی تھیں اور آخر کار مارچ ۱۹۴۹ء میں خفیہ پولیس نے شیخ حسن البنا کو قتل کردیا۔

انقلاب پسند فوجی

شیخ حسن البنا کی شہادت سے مصر میں قومی اور جمہوری تحریک کو زبردست نقصان پہنچا اور ابراہیم الہادی کی حکومت آمریت کے راستہ پر گامزن ہوگئی۔ لیکن حالات کی اس ابتری نے مصر میں ایک نئے انقلاب کی راہ ہموار کردی۔ عباسیہ کی فوجی اکادمی کے چند نوجوان مصر کی حالت سے بہت متاثر تھے اور ایک خفیہ انجمن قائم کرلی تھی جس کا مقصد مصر کو برطانوی اقتدار اور مطلق العنان بادشاہ سے آزاد کرانا تھا۔ ان نوجوانوں میں سب سے ممتاز جمال عبدالناصر تھا۔ یہ لوگ شیخ حسن البنا اور سپہ سالار عزیز المصری کے بڑے معتقد تھے اور اپنی تحریک کے مقاصد سے ان کو آگاہ کردیا۔ شیخ حسن نے ان کی پوری حمایت کی اور جنگ کے زمانے میں نوجوان انقلاب پسند شیخ کے مشورے سے

کام کرتے رہے۔ فروری ۱۹۴۲ء میں جب برطانیہ نے قصرِ شاہی کا محاصرہ کرکے مصطفےٰ نحاس کو وزیر اعظم بنانے پر بادشاہ کو مجبور کیا تو اخوان اور انقلابی سب ہی وفدی قیادت سے بدگمان ہوگئے۔ اور درپردہ جرمنوں کی مدد کرنے لگے۔ چنانچہ ۱۹۴۵ء میں جب وزیر اعظم احمد ماہر نے جرمنی و جاپان کے خلاف اعلانِ جنگ کیا تو ایک اخوانی نے اس کو قتل کر دیا۔ نوجوان فوجی جرمنی سے امداد حاصل کرنے کی جدوجہد کر رہے تھے لیکن جرمنی کی شکست نے ان کی امیدوں پر پانی پھیر دیا۔ اور ان کی تحریک بری طرح متاثر ہوئی۔

عالمگیر جنگ کے بعد

جنگ ختم ہوئی تو مصر میں ظلم و تشدد اور بے چینی کا ایک نیا دور شروع ہوگیا۔ تحریر و تقریر کی آزادی ختم کر دی گئی۔ ہر طرف خوف و دہشت کا دور تھا۔ برطانیہ اور مطلق العنانی کے مخالف گرفتار کیے جانے لگے۔ ان حالات نے عام بددلی پیدا کر دی اور مصر میں برطانیہ کی مخالفت میں فسادات ہونے لگے۔ سوڈان کو مصر سے ملانے اور برطانوی فوجوں کو مصر سے واپس بلانے کی تحریک پھر شروع ہوگئی۔ مصر نے ۱۹۳۶ء کا معاہدہ ختم کر دینے کا مطالبہ کیا۔ اور برطانیہ کے انکار پر یہ مسئلہ اقوام متحدہ کی صیانتی کونسل میں پیش ہوا۔ آخر کار برطانیہ کو یہ اعلان کرنا پڑا کہ مئی ۱۹۴۷ء تک مصر سے تمام برطانوی فوجیں واپس بلالی جائیں گی۔ لیکن سوڈان کا مسئلہ طے نہ ہوسکا۔

فلسطین کی جنگ میں نوجوان فوجیوں کے بہت سے کارکن کام آگئے تھے۔ تاہم انہوں نے اپنی از سرِ نو تنظیم کر لی۔ ۱۹۵۰ء میں ناصر کو مجلس عاملہ کا صدر منتخب کیا گیا اور انقلابی جماعت کا منشور بنا جس میں بیرونی اقتدار ختم کرکے جمہوری نظام قائم کرنے اور مصر کی قومی فوج کو طاقتور بنانے کا وعدہ کیا گیا۔ اسی سال مصر میں انتخابات ہوئے اور وفدی جماعت کو بڑی اکثریت حاصل ہوئی۔ نحاس نے اپنا کھویا ہوا اثر بحال کرنے کے لیے اکتوبر ۱۹۵۱ء میں ۱۸۹۹ء اور ۱۹۳۶ء کے معاہدے منسوخ کر دیئے اور نہ صرف عوام بلکہ نوجوان فوجیوں نے بھی حکومت کی تائید شروع کر دی۔ برطانیہ اور مصر کی کشمکش شدید تر ہوگئی۔ اور گوریلا جنگ ہونے لگی۔ آخر کار جنوری ۱۹۵۲ء میں فاروق نے نحاس کو برطرف کر دیا۔

فوجی انقلاب

اس دوران میں فاروق کو یہ پتہ چل گیا کہ نوجوان فوجی انقلاب برپا کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اور وہ ان کی سرگرمیوں کو کچلنے کی تدبیریں کرنے لگا۔ انقلابی کمیٹی نے یہ طے کیا کہ فوجی انقلاب کو روکنا خطرناک ہوگا اس لیے اس کے واسطے مارچ ۱۹۵۲ء کی ایک تاریخ مقرر کی گئی۔ لیکن اس تاریخ کو مقررہ پروگرام پر عمل نہ ہوسکا۔ فوجی انقلاب پسندوں کی رہنمائی کے لیے اس تنظیم کے سامنے تین نام تھے۔ عزیز المصری۔ فواد صادق اور

محمد نجیب - آخر کار سب نے نجیب کو صدر بنانے پر اتفاق کر لیا جو ایک بہادر اور تجربہ کار جنرل تھا۔ ۲۳ جنوری ۱۹۵۲ء کو نوجوان فوجیوں نے مصر میں انقلاب برپا کر دیا۔ نجیب نے حکومت پر قبضہ کر لیا۔ انقلابی کونسل نے بادشاہ کو معزول کر دیا۔ اور وہ مصر سے چلا گیا۔ اس کے بعد انقلابیوں نے ملوکیت کو ختم کر کے مصر کو جمہوریہ بنا دیا اور جنرل نجیب پہلے صدر ہوئے۔

برطانوی اقتدار کا خاتمہ

جمہوری حکومت نے مصر کو برطانوی اقتدار سے پوری طرح آزاد کرنے کی جدوجہد شروع کر دی۔ اور برطانیہ سے گفت و شنید کے بعد ۱۹۵۴ء میں ایک معاہدہ ہوا جس کے مطابق یہ فیصلہ کیا گیا کہ برطانوی حکومت جون ۱۹۵۶ء تک اپنی تمام فوجیں نہر سویز کے علاقہ سے واپس بلالے گی۔ اور اس فیصلہ کے بموجب مقررہ تاریخ سے پہلے برطانوی فوجوں نے نہر سویز کا علاقہ خالی کر دیا۔ نومبر ۱۹۵۶ء میں برطانیہ نے سویز پر مصر کے مالکانہ حقوق سے انکار کرتے ہوئے اپنا اثر قائم کرنے کی ایک اور کوشش کی اور پھر حملہ کر دیا۔ لیکن جدید مصر اعرابی پاشا کے زمانے کا مصر نہ تھا۔ مصریوں نے اس حملے کا مقابلہ کیا۔ اور بین الاقوامی سیاست سے مجبور ہو کر برطانیہ نے جنگ بند کر دی۔ اس طرح مصر پر برطانوی اقتدار بالکل ختم ہو گیا اور قومی آزادی و جمہوریت کی وہ تحریک کامیاب ہوئی جس کا آغاز جمال الدین افغانی نے کیا تھا۔

ایک حدیث

اچھا شہری بننا

"شہری" کا لفظ "دیہاتی" کے مقابلے میں بولا جاتا ہے لیکن یہاں ہمارا مقصد وہ نہیں۔ شہری سے ہماری مراد یہاں ہر وہ شخص ہے جو ایک بستی میں رہ کر معاشرتی زندگی بسر کرتا ہو، خواہ وہ کسی شہر میں رہتا ہو یا گاؤں اور دیہات میں۔ جس آبادی میں کچھ گھرانے آباد ہوں وہاں ایک کے دوسرے پر کچھ حقوق و فرائض ہوتے ہیں اور انہیں سے عہدہ برآ ہونے کا نام ہے شہری بننا۔ انسان کا قدم ہمیشہ تمدن کی طرف آگے بڑھتے رہنا چاہیئے کیونکہ مدنیت ہی وہ شے ہے جو انسان اور عام حیوان میں خطِ امتیاز کھینچتی ہے۔ اور کوئی شخص بھی تمدن کی طرف ارتقائی قدم نہیں اٹھا سکتا جب تک اس میں "شہری حقوق" ادا کرنے کا وافر جذبہ موجود نہ ہو۔ انہیں حقوق کی ادائیگی سے ایک انسان اچھا شہری بنتا ہے۔

کوئی شخص اپنے ماحول میں اچھا شہری کس طرح بن سکتا ہے؟ اس کے لیے اسے کیا کچھ کرنا چاہیئے؟ قرآنِ پاک نے اسے واضح کر دیا ہے۔ اور جہاں اس کے لیے قرآن نے اصولی احکام دیئے ہیں ان کی جزئی تشریحات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر بیان فرما دی ہیں ـــــ انسان ایک اچھا شہری بن سکتا ہے اُن تمام باتوں کو ملحوظ رکھنے سے جن کا تعلق اخلاق و معاملات کی پاکیزگی سے ہے۔ اخلاق کا سب سے بڑا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ذات سے دوسروں کو جسمانی، ذہنی، مالی اذیت نہ پہنچے بلکہ ان تمام قسموں کے فائدے حاصل ہوں۔ اس رجحان کے بغیر کوئی معاشرہ صالح اور خوشگوار نہیں بن سکتا۔ اگر ہم اچھے شہری بننا چاہتے ہیں تو بہت سی ان باتوں کا لحاظ رکھنا پڑے گا جو دیکھنے میں بہت معمولی اور چھوٹی معلوم ہوتی ہیں لیکن ان کے نتائج دوررس اور اہم ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ارشادِ نبویؐ کو دیکھیئے جو ابوداؤد میں حضرت معاذ سے یوں مروی ہے:

اتقوا الملاعن الثلاث البراز فی الموارد و قارعۃ الطریق والظل۔	تین جگہوں پر رفعِ حاجت کی قابلِ ملامت حرکت سے پرہیز کرو: گھاٹ، سڑک اور سائے دار جگہ۔

یہ تینوں جگہیں ایسی ہیں جہاں سے مقیم اور مسافر گزرتے ہیں یا کچھ دیر قیام کرتے ہیں۔ گھاٹ میں پانی کے عام نل اور کوئیں بھی داخل ہیں۔ سڑک میں عام بڑی سڑکوں کے علاوہ چھوٹے کوچے اور دوسری رہگزروں کو بھی شمار کرنا چاہیئے۔ اسی طرح سائے دار جگہوں میں تمام مسافر خانے اور رہ گزر کے درخت بھی شامل ہیں۔ جو شخص ان جگہوں میں بول و براز سے پرہیز نہیں کرتا اس کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ اسے دوسروں کا کوئی خیال نہیں اور وہ صرف اپنی ذات کے آرام کو پیشِ نظر

رکھتا ہے۔

بعض چھوٹی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن سے انسانی فطرت کی بہت سی دوسری باتوں کا پتہ چلتا ہے۔ جو شخص اس قسم کی غلیظ حرکت کرے اس کے بارے میں علم نفسیات کا یہ فتویٰ ہوگا کہ:

۱۔ اس کے اندر خود غرضی ہے۔ وہ اپنا کام تو چلا لیتا ہے لیکن اسے اس کی پروا نہیں کہ دوسروں پر اس کا کیا اثر پڑے گا۔ گویا اس کا دل اجتماعیت کی روح سے خالی ہے۔

۲۔ اس کے اندر صفائی ستھرائی کا مادّہ نہیں۔ نہ فقط ظاہری طور پر بلکہ ایسی ظاہری گندگی اس کی اندرونی غلاظت پسندی کی بھی نشاندہی کرتی ہے۔ خدا صفائی پسندوں کو دوست رکھتا ہے (اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ)۔ لیکن وہ خدا کی اس پسند سے بے پروا ہے۔

۳۔ لہٰذا اس میں اچھا شہری بننے کی طرف رغبت نہیں۔

یہ نکتہ خاص طور پر قابلِ غور ہے کہ حضورؐ نے اس طرح بے موقع غلاظت پھیلانے کی عادت کو ملاعن یعنی قابلِ ملامت حرکت قرار دیا ہے اور اس کا مقصد صرف اسی قدر نہیں کہ بول و براز ہی کے آداب بتائے جائیں بلکہ اس کی غرض عام صفائی رکھنے کی تعلیم دینا ہے۔ چنانچہ ترمذی میں حضرت سعید بن مسیب سے ایک ارشادِ نبویؐ یوں منقول ہے:

ان اللّٰہ طیب یحب الطیب، نظیف یحب النظافۃ ..... فنظّفوا ..... افنیتکم	اللہ خود پاکیزہ ہے اور پاکیزگی کو پسند فرماتا ہے۔ ستھرا ہے اور صفائی کو دوست رکھتا ہے ..... لہٰذا تم اپنے گھروں کے صحن کو صاف ستھرا رکھو .....

اچھا شہری بننے کے لیے سب سے پہلے صفائی ستھرائی ہی مطلوب ہوتی ہے۔ صفائی ایک دو چیزوں کی نہیں ہوتی۔ سب سے پہلے دل و دماغ کو تمام غیر مناسب ارادات و خیالات سے پاک رکھنا چاہیئے۔ اس کے بعد اپنے جسم، لباس، گھر، راستے وغیرہ کو ہر طرح کی گندگی اور بدسلیقگی سے پاک صاف رکھنا چاہیئے۔ پھر اس میں ایسی خود غرضی نہ ہو کہ اپنی گندگی کو دوسروں کے راستے میں ڈال کر تکلیف دِہ بنا دے۔ خود غرضی خود ہی ایک اندرونی غلاظت ہے اور اس کے مقابلے میں صفائی ستھرائی یہ ہے کہ دوسروں کو اس کی ذات سے کوئی اذیت نہ پہنچے بلکہ دوسروں کے ساتھ رواداری، ہمدردی اور خیر خواہی کے روابط ہوں۔ مطلب یہ ہے کہ صرف اپنی غرض پیشِ نظر نہ ہو بلکہ دوسروں کے لیے بھی وہی کچھ پسند کرے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے۔

عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفائی ستھرائی اور سلیقہ مندی محض دنیوی باتیں ہیں اور دین سے اس کا کوئی گہرا ربط نہیں۔ اوّلاً تو دین اور دنیا کی یہ تفریق ہی سراسر غلط ہے کیونکہ دین کوئی علاحدہ شے نہیں بلکہ اس دنیا میں خدا کی مرضی کے مطابق رہنے کا نام دین ہے۔ ثانیاً دین ہی کا ایک لازمی تقاضا ہے صفائی ستھرائی اور سلیقہ شعاری۔ اگر قرآن اور اس کے احکام سراپا دین ہیں تو اس میں صفائی ستھرائی کے جو حکم دیئے گئے ہیں وہ بھی عین دین ہیں۔

مطبوعاتِ ادارہ

تاریخ جمہوریت

مصنفہ شاہد حسین رزاقی

معارف (اعظم گڑھ) کا تبصرہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور اپنی بعض خامیوں[1] کے باوجود ایک مفید ادارہ ہے اور اس نے تھوڑی سی مدت میں بہت سی قابلِ قدر کتابیں شائع کی ہیں۔ ان میں زیرِ نظر کتاب "تاریخ جمہوریت" بھی ہے۔ تاریخ و سیاسیات مصنف کا خاص موضوع ہے اور انہوں نے بڑی محنت و سلیقہ سے یہ کتاب لکھی ہے۔ جمہوریت عہدِ حاضر کا نہایت مقبول اور ترقی یافتہ طرزِ حکومت ہے۔ یورپین زبانوں میں اس موضوع پر بکثرت تصانیف موجود ہیں۔ اردو زبان میں اب تک اس پر کوئی جامع اور مکمل کتاب نہ تھی۔ لائق مرتب نے یہ کتاب لکھ کر اس کمی کو پورا کیا ہے۔ اس میں ابتدا سے لے کر دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ ہے۔ اور اس سلسلہ میں مختلف زمانوں کے جمہوری نظاموں اور مطلق العنانی کی کش مکشوں اور مزاحمتوں اور دوسری معاشی، معاشرتی اور سیاسی تحریکوں کا بھی ذکر ہے جس سے ان زمانوں کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ آخری باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں مشرق کی عام جمہوری بیداری۔ سامراجی طاقتوں کی شکست اور مسلم جمہوری سلطنتوں کا تذکرہ ہے۔ یہ کتاب کا صرف سرسری تعارف ہے۔ اس کی اصل قدر و قیمت کا اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ایک باب میں اسلام کی جمہوری خصوصیات اور تصورات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جمہوریت کی تعمیر و تشکیل میں اسلام کا کس قدر حصہ ہے۔ اور اسی کا تصورِ جمہوریت ایسا ہے جو نقائص اور غلطیوں سے پاک ہے۔ اگرچہ لائق مصنف کا موضوع تاریخ جمہوریت ہے لیکن اس کی بھی ضرورت تھی کہ موجودہ جمہوریت کے نقائص اور خامیوں پر بھی نگاہ ڈالی جائے گو تعارف وغیرہ میں اس طرف سرسری اشارات کئے گئے ہیں۔ اسلامی جمہوریت کے ضمن میں اور بعض دوسری جگہوں پر "غلامی" اور "حقوقِ نسواں" کا اس طرح ذکر کیا گیا ہے گویا غلامی اسلام میں قطعاً ممنوع اور مردوں اور عورتوں میں من کل الوجوہ مساوات ہے جو صحیح نہیں ہے۔ کاغذ و طباعت اچھی۔ صفحات ۵۱۰ مجلد مع گرد پوش۔ قیمت ۸/

اسلام اور موسیقی

مصنفہ شاہ محمد جعفر پھلواروی

ادیب (علیگڑھ) کا تبصرہ یہ کتاب مسلم ثقافت پر کام کرنے والوں کے لیے حوالے کی ہ

[1] ادارہ کی افادیت کے اعتراف کے بعد اب یہ غلط فہمی بھی انشاء اللہ جلد رفع ہو جائے گی۔

موضوع پر اب تک یکجا مواد بہت مشکل سے دستیاب ہوتا ہے۔ کتاب کے شروع میں اسلام اور جمالیات کے موضوع کے تحت قرآن حکیم کی روشنی میں جمالیات کا اور آگے چل کر مزامیر کے بارے میں تمام اہم علماء مشائخ اور صوفیائے کرام کے تصورات کا جائزہ لیا گیا ہے۔ کتاب میں کسی جگہ بھی یہ کوشش نہیں ہے کہ تجزیہ اور استدلال کر کے اسلام میں موسیقی کی جگہ کا تعین کیا جائے۔ ساری کتاب سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ علماء اور مشائخ اس بارے میں مختلف الخیال رہے ہیں۔ بعض کے نزدیک موسیقی اسلامی نقطۂ نظر سے بدعت اور بعض کے نزدیک مستحسن ہے۔ بعض کے نزدیک یہ لہو و لعب ہے اور بعض کے خیال میں وسیلۂ قربِ الٰہی ہے۔ لیکن ان لوگوں کے لیے جو اسلامی ثقافت کے موضوع پر کام کر رہے ہوں اس کتاب میں ایسے بے شمار حوالے ہیں جو شاید اس کتاب کے بغیر مہیا کرنا ایک کارِ دراز ہوتا۔ یہ کتاب لکھنا خود ایک کارِ دراز تھا اور شاہ محمد جعفر ندوی صاحب نے اس کو انجام دیا ہے۔ اس کی بنیاد پر آگے چل کر مفکر نظریات بنانے میں آسانی محسوس کریں گے۔ دراصل ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کا کام ایسا کام ہے جس کو انگریزی میں SPADE WORK کہا جاتا ہے یہ ادارہ بڑے اور اہم نظریاتی تصانیف کے لیے زمین ہموار کر رہا ہے جو اتنا ہی اہم کام ہے جتنا نظریاتی اور فلسفیانہ توجیہات اور تفکرات۔ اگر یہ کام نہ کیا جائے تو ترقی کی پہلی منزل طے نہیں ہو سکتی اور ذہنی طور پر ایک آسودہ تہذیب کا وجود عمل میں نہیں آسکتا۔ اب تہذیبی ارتقاء کے اس ہفت خواں کی دوسری منزل کو طے کرنا اگلی نسل کا کام ہے۔

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ عبدالمجید سالک

فیض الاسلام (راولپنڈی) کا تبصرہ ...... جس طرح ایک شاندار عمارت کئی ایک ان اجزاء کا مجموعہ ہوتی ہے، جن میں عمارت کو استوار رکھنے کی استعداد اور قابلیت ہوتی ہے۔ اسی طرح ایک قوم کی ثقافت ان بیشمار اصناف پر مشتمل ہوتی ہے جو اس قوم کے افراد کے باہمی ربط سے خود بخود متشکل ہو جاتی ہیں۔ سالک صاحب کی کتاب زیر تبصرہ ان تمام اصناف پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ ہر صنف کے لیے انہوں نے الگ الگ باب باندھا ہے۔ ہر باب میں بیش بہا معلومات بہم پہنچائی گئی ہیں۔ یہ قیمتی معلومات انہوں نے ۱۱۶ مختلف کتابوں سے اخذ کی ہیں۔ لاریب یہ کام بڑی عرق ریزی سے ہی نہیں بلکہ دیدہ ریزی اور دماغ کاوی سے بھی کیا گیا۔ اس محنت شاقہ کے لیے وہ تحسین کے مستحق ہیں۔

مختلف ابواب کی فہرس کتاب کے شروع میں دی گئی ہے۔ اور اس کے بعد ان تمام تاریخی اور فنونِ لطیفہ وغیرہ کی کتابوں کا ذکر ہے جن سے افادہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب ہندو اور مسلم ثقافت کا نہایت دلچسپ انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اپنے مذاق کے مطابق ہر قاری کتاب کے مختلف ابواب سے لطف اندوز اور بہرہ مند ہو سکتا ہے...... " قیمت بارہ روپے

تو اس میں صفر دیئے ہیں

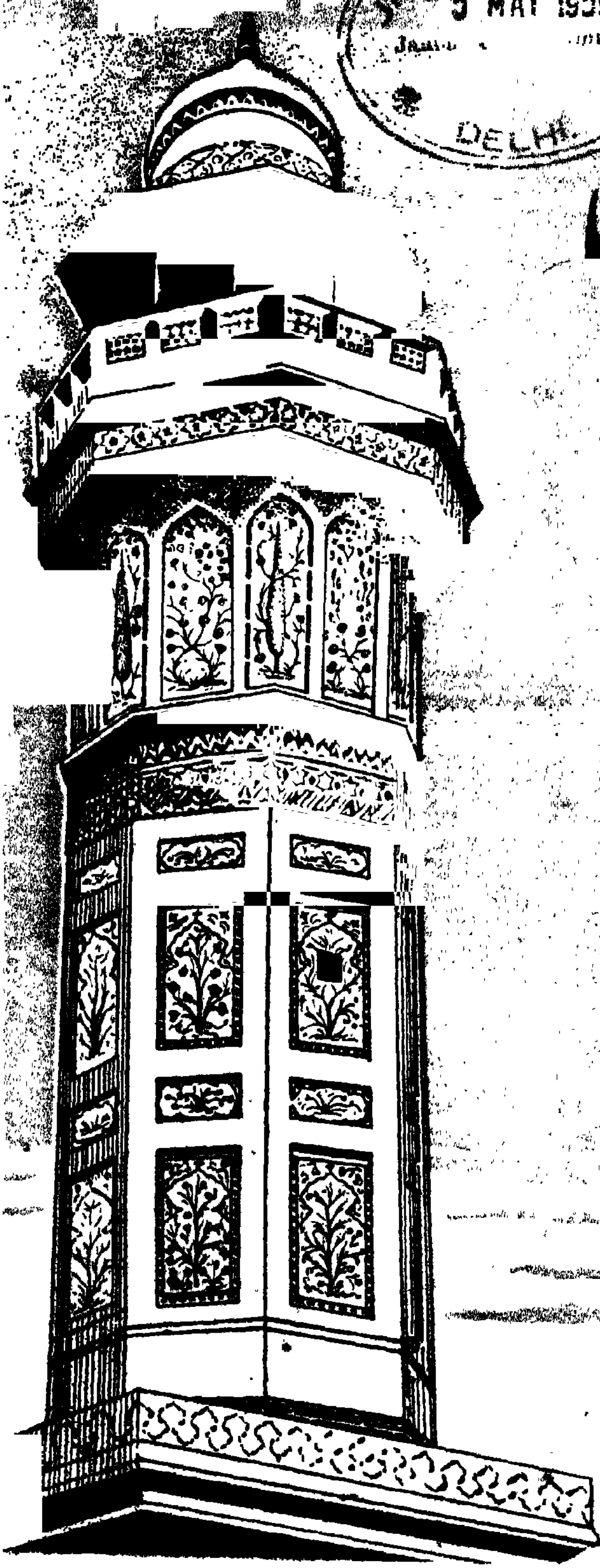
ملنے کا پتہ:- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

زانی مطبوعہ: انجمن حمایت اسلام پریس لاہور مقام اشاعت: کلب روڈ۔ لاہور

Regd. No. L. 6033 March/April 1959 رجسٹرڈ نمبر ایل-۶۰۳۳

ماہنامہ ثقافت لاہور

ثقافت



ثقافت اسلامیہ لاہور

ثقافت لاہور

مؤسس ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم

مئی سنہ ۱۹۵۹ء

جلد ۷ شمارہ ۵

ادارۂ تحریر

شاہد حسین رزاقی (مدیر مسئول)

محمد حنیف ندوی | محمد جعفر پھلواروی

بشیر احمد ڈار | رئیس احمد جعفری

سالانہ آٹھ روپے

فی پرچہ بارہ آنے

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
(پاکستان)

ترتیب

تاثرات

تعلیمی کمیشن اپنے نہج سے کام کر رہا ہے اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی سفارشات کا انداز کیا ہوگا۔ اور تعلیم کے موجودہ ڈھانچہ میں کیا بنیادی اور اساسی تبدیلیاں بر روئے کار لائی جائیں گی۔ لیکن اتنا بہر حال واضح ہے کہ موجودہ نظام فرسودہ، بے کار اور صلاحیتوں کو ضائع کرنے والا ہے۔ تعلیم کا مسئلہ ہر ہر ملک میں پہلا اور اولین مسئلہ سمجھا جاتا ہے۔ اسی سے خیالات کا سانچہ تیار ہوتا ہے۔ اسی سے قومیت و مذہب کے بارہ میں ایک مخصوص قسم کا ذہن پیدا ہوتا ہے۔ یہی طلبہ میں زندگی کی لہر دوڑاتا ہے اور اس قابل بناتا ہے کہ اس کارزارِ حیات میں بہ مردانہ وار اتر سکیں اور مشکلات و موانع پر قابو پا سکیں۔ اگر نظامِ تعلیم معقول ہے اور ملکی ضروریات اور تقاضوں کے مطابق ہے تو سمجھ لینا چاہیئے کہ قوم بھی معقول ہے اور اس میں بھی قومی روح زندہ اور بیدار ہے۔ اور اگر اس کے برعکس نظامِ تعلیم کی ترتیب میں ملکی و ملی تقاضوں کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا تو اس کے نتیجے میں جو پود معرضِ ظہور میں آئے گی اس سے کوئی اونچی توقع وابستہ نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا تعلیم کے بارہ میں مقصد اور نصب العین کا تعین، بہت ضروری ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہم کس نوع کی تعلیم چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے ہمارا ملک ایک نو زائیدہ مملکت ہے۔ اس کی ایک خاص آئیڈیالوجی ہے۔ اس بنا پر اس کے لیے ہمیں مخصوص ذہن و سیرت کے اشخاص پیدا کرنا ہے جو اس کی تعمیر و ترقی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے سکیں۔ اور اس آئیڈیالوجی کو عمل کے سانچوں میں ڈھال سکیں۔ مزید براں ان کی کچھ اس ڈھنگ سے تربیت ہونا چاہیئے کہ ایک طرف تو علوم و فنون کے معیار سے یہ کسی مغربی قوم سے پیچھے نہ رہیں اور دوسری طرف اپنے ملک کی محبت میں سرشار ہوں، کام کرنے کا بے پناہ ولولہ رکھتے ہوں اور ایسی صلاحیتوں سے مالا مال ہوں کہ صرف ملازمتوں ہی کے بل بوتے پر زندگی بسر کرنے کے عادی نہ ہوں بلکہ اپنے لیے معاش کی نئی نئی راہیں تلاش کر سکنے پر بھی قادر ہوں۔

ذریعہ تعلیم کیا ہو؟ یہ دوسرا بنیادی مسئلہ ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پچھلی دو صدیوں میں علوم و فنون کی رزمگاہ چونکہ مغرب ہی رہا ہے اس لیے ان زبانوں نے قدرتاً بے حد ترقی کی ہے اور ان میں اصطلاحات کا جو ذخیرہ آج ابھر آیا ہے، کوئی دوسری زبان اس میں ہمسری کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ لیکن غور طلب یہ حقیقت ہے کہ کیا انگریزی، فرانچ اور جرمن زبان کی یہ قابلِ رشک ثروت آپ سے آپ اور ایک دن میں پیدا ہو گئی ہے۔ یا اس کے لیے ان قوموں نے باقاعدہ جدوجہد بھی کی ہے۔ اور ان کے باہمت اور نادرۂ روزگار دانشوروں نے اپنی زبانوں کی ترقی و تعمیر میں جانفشانیوں کا ثبوت بھی

دیا ہے۔ اگر یہ زبانیں کوشش، جدوجہد اور خدمات کے ذریعہ اس عروج تک پہنچی ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ اردو یہ مقام حاصل نہ کر سکے۔ چنانچہ اگر ہم اس کو آج ذریعہ تعلیم قرار دے لیں تو چند ہی برسوں کی محنت و کاوش سے یہ بھی دنیا کی علمی و فنی زبان کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہو سکتی ہے۔ محنت، عزم اور سلیقہ شرط ہے۔ یوں بھی اپنی زبان میں تعلیم حاصل کرنا انسان کا وہ فطری حق ہے جس سے محروم رکھنا حد درجہ کا ظلم ہے۔ ہم جس آسانی کے ساتھ اپنی زبان میں معانی و مطالب کی پیچیدگیوں کو سمجھ سکتے ہیں۔ دوسری کوئی زبان اس سہولت کا اہتمام نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ہاں اچھے اچھے پڑھے لکھے حضرات جو علوم و فنون کی روح سے ناآشنا ہوتے ہیں اور ان میں عمر بھر کی محنت کے بعد بھی یہ بات پیدا نہیں ہو پاتی کہ علوم و فنون میں اجتہاد و اختراع سے کام لے سکیں تو محض اس بنا پر کہ انہوں نے علم کو بے حجابانہ اس کی اصلی شکل میں دیکھا ہی نہیں۔ بلکہ ان کی نگاہیں صرف اجنبی الفاظ و مصطلحات کے پردوں سے ٹکرا کے رہ جاتی ہیں۔ اور حریم معنی تک رسائی حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہیں۔ یہی لوگ اگر علوم و فنون کو اپنی اصلی زبان میں پڑھیں اور زبانوں کا حجاب درمیان میں حائل نہ رہے تو پھر دیکھئے نتائج کتنے شاندار ہوتے ہیں۔ ہمارا یقین ہے کہ پاکستان کے نوجوان ذہن و فکر کی قابلیتوں کے اعتبار سے کسی قوم سے پیچھے نہیں۔ یہ مٹی بقول علامہ اقبال کے بڑی زرخیز ہے۔ ان میں بھی نابغہ اور جینیس پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور یہ بھی اپنی بے نظیر صلاحیتوں کی بنا پر علم و معرفت کے قافلوں کی رہنمائی کے فرائض انجام دے سکتے ہیں مگر اسی صورت میں جب کہ حریم علم و معرفت میں انہیں براہِ راست داخل ہونے کی اجازت دی جائے۔ اردو کے معاملہ میں حسن ظن اور خوش گمانی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ دیکھنے میں اگرچہ یہ ایک سادہ سی زبان ہے۔ مگر درحقیقت اس میں تین مختلف زبانوں کا مستقل حصہ ہے۔ عربی الفاظ و ذخیرہ لغت میں جو تغیر و قبولیت کی صلاحیتیں ہیں اردو بھی اس سے مالا مال ہے۔ نیز فارسی کی شائستگی اور تراکیب کی ندرتوں سے بھی یہ محروم نہیں۔ اسی طرح ہندی کی شیرینی تو گویا اس کے خمیر میں داخل ہے۔ لہٰذا یہ زبان جس آسانی اور سہولت کے ساتھ علمی مصطلحات کو اپنے مزاج کے مطابق ڈھال سکتی ہے۔ وہ آسانی اور سہولت کسی دوسری زبان کو حاصل ہونے والی نہیں۔

اردو کو ذریعہ تعلیم بنانے کی تیسری وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ صرف زبان ہی نہیں ایک تہذیب بھی ہے۔ اس میں ہمارا بہترین ادبی ذخیرہ ہے۔ ہماری تاریخ ہے، ہماری معیاری دینی کتابیں ہیں۔ علاوہ ازیں اس سے ماضی کی عظیم روایتیں وابستہ ہیں۔ پھر اس مسئلہ میں فیصلہ کن اور آخری نکتہ یہ ہے کہ یہ صرف تجویز ہی نہیں بلکہ عثمانیہ یونیورسٹی عملاً ثابت کر چکی ہے کہ نہ صرف آرٹس بلکہ مغربی طب، انجینئری اور سائنس کی اعلیٰ تعلیم بھی اردو میں دی جا سکتی ہے۔ اس کے نتائج اس سلسلہ میں اتنے شاندار ہیں کہ کوئی شخص ان سے انکار نہیں کر سکتا۔

مسئلہ اجتہاد اور اس کے حدود پر عرصہ ہوا پرویز صاحب سے ہماری بحث چھڑی تھی۔ ہمارا مقصد محض یہ تھا کہ اس

مکتبِ خیال میں جو فکری اور بنیادی خامیاں ہیں۔ ان کو واضح کر دیا جائے، مگر ایسے انداز میں کہ جو ذاتیات سے ملوث نہ ہو۔ جو گروہی تعصبات سے بھی بالا ہو۔ اور جس میں عوام اور بھیڑ سے زیادہ اہلِ خرد و دانش کو مخاطب قرار دیا جائے۔ جن لوگوں نے ہمارے ان معروضات کو پڑھا ہے وہ دیانتدارانہ گواہی دیں گے کہ ہم نے اس معیار کو قائم رکھنے کی حتی المقدور سعی بھی کی ہے۔ لیکن خدا جانے کیوں پرویز صاحب نے ہمارے اس مخلصانہ طرزِ عمل کی پروا نہیں کی۔ اور کیوں وہ مصر ہیں کہ ان تنقیدی افکار کو مچھلی منڈی ہی میں طے ہونا چاہیئے۔ افسوس ہے ہم اس فن سے دستکش ہو چکے ہیں ورنہ اوچھے اعتراضات پیش کرنا کیا مشکل ہے۔ عوام میں ہنگامہ تکفیر بپا کرنے میں کیا دشواری حائل ہے؟ اور ذاتی حملوں سے کون روک سکتا ہے۔ ہم ایک مرتبہ پھر ان کی توجہ مندرجہ ذیل سوالات کی طرف مبذول کرتے ہیں۔ اور درخواست کرتے ہیں کہ ان پر ٹھنڈے دل سے غور کریں۔

(۱) پیغمبر کو وحی و تنزیل کی تعبیر کا کیوں حق نہیں، اور کس منطق سے، اور کن فلسفیانہ و عقلی بنیادوں پر آپ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ پیغمبر مجرد کتاب کے الفاظ و حروف کی تبلیغ ہی پر مامور ہے۔ اور یہ کہ اس کا ذہن و فکر وحی و تنزیل کی روشنی سے متنیر نہیں ہوتا۔

(۲) اگر نہ صرف پیغمبر کو دین کی ترجمانی و تعبیر ہی کا حق حاصل ہے بلکہ اس کا یہ فرض بھی ہے کہ کتاب اللہ کی مشکلات کو واضح کرے۔ اس کے مجملات کی تشریح بیان کرے اور اس کے احکام و نواہی کی عملی صورتیں متعین کرے تو اگلا سوال یہ ہے کہ اس کی یہ تشریحات حجت ہیں یا نہیں۔ دوسرے لفظوں میں ایک عام شارح اور پیغمبر میں کیا فرق ہے۔

(۳) تاریخی طور پر انبیاء کا رول کیا رہا ہے۔ کیا انہوں نے اپنی قوموں تک صرف کتابیں ہی پہنچائی ہیں۔ یا ان کتابوں کی روشنی میں عملی زندگی کی جزئیات بھی مرتب کی ہیں۔

(۴) خود قرآن نے انبیاء کے حالات و اطوار کو کس حیثیت سے پیش کیا ہے۔

(۵) قرآن کے نقطۂ نظر سے انبیاء کا رول کیا ہے۔

(۶) اگر کوئی شخص کسی دوسرے شارحِ قرآن کی نسبت آں حضرتؐ کی تشریحات کو زیادہ قابلِ اعتناء سمجھتا ہے تو اس کا یہ جرم کس درجہ کا ہے۔

(۷) کیا آپ بتا سکتے ہیں کہ اسلام کی پوری تاریخ میں اس فکر کی کبھی اشاعت ہوئی ہے کہ احادیث حجت نہیں ہیں۔ اور اگر جواب اثبات میں ہے تو دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ اس فکر نے کتنے صلحاء، کتنے ائمہ، کتنے علماء اور عظیم شخصیتیں پیدا کیں۔

یہ ہم اس بنا پر کہتے ہیں کہ اسلامی تاریخ میں ہر ہر مکتبِ خیال کی پوری پوری نشاندہی کی گئی ہے۔ چنانچہ ہم بتا سکتے ہیں کہ محدثین کا یہ مدرسۂ فکر تھا۔ اور یہ یہ شخصیتیں اس مدرسۂ فکر میں ائمہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ حنفی فقہ کی یہ خصوصیات

ہیں اور فلاں فلاں حضرات اس باب میں مستند ہیں۔ شوافع اور موالک کی علمی و دینی خدمات کی یہ فہرست ہے۔ اسی طرح معتزلہ، خوارج اور تمام منحرف فرقوں کے حالات تاریخ کے اوراق میں منضبط ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آپ کا مکتبِ خیال کب پیدا ہوا۔ اس میں کون کون صاحب علم و نظر گذرے ہیں۔ یعنی اس طرزِ خیال کی تاریخی اہمیت کیا ہے۔ یہ ہیں وہ چند مقامات جو اس سلسلہ کی خامیوں کو اجاگر کرتے ہیں۔ اگر محض پروپیگنڈہ سے بے نیاز ہو کر آپ ان کا جواب نقل فرمائیں تو ہم ممنون ہوں گے۔

محمد حنیف ندوی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

وحدتِ انسانی اور عقیدۂ توحید

ازروئے قرآن اصلِ دین اور مغزِ صداقت عقیدۂ توحید ہے۔ مصدر یہی حقیقت ہے اور خلقتِ حیات و کائنات، آفرینش انسان، آئین و قوانین، مقصودِ زندگی، اخلاقی اور روحانی تعلیمات، تمام اسی مرکزی عقیدے کے مشتقات ہیں۔ اس عقیدے کی بدولت جو نظریۂ حیات اور طریقِ عمل پیدا ہوتا ہے اس کا نام قرآن نے اسلام تجویز کیا ہے اور یہ اعلان کیا ہے کہ سچا دین یہی ہے۔ اس سے متضاد جو عقیدہ اور طرزِ عمل ہے وہ باطل ہونے کی وجہ سے خدا کے ہاں مقبول نہیں۔ اس عقیدے کی نسبت قرآن میں یہ تعلیم بھی ملتی ہے کہ تمام اقوام و ملل میں اس عقیدے کی تعلیم دینے والے فرستادگانِ خدا مبعوث ہوئے۔ دین اصل میں ایک ہی تھا اور ایک ہی ہے، مختلف اُمتوں اور ملتوں نے اس عقیدے کو بگاڑ کر اور اس میں کچھ قطع و برید اور کچھ اضافہ کر کے ایک دینِ واحد سے مختلف ادیان بنا لیے ہیں۔ قرآن میں یہ دعویٰ کہیں نہیں ملتا کہ محمد رسول اللہؐ کا پیش کردہ دین کوئی نئی اور انوکھی تعلیم ہے۔ ابتدائے آفرینشِ آدم سے لے کر بعثتِ رسولؐ تک دین ایک ہی رہا ہے اور قیامت تک دین ایک ہی رہے گا۔ اس ایک دینِ واحد میں تفریقیں کئی وجوہ سے پیدا ہوئیں۔ ایک بڑی تفرقہ انگیز وجہ یہ تھی کہ مختلف ادیان کے پیروؤں پر یہ حقیقت واضح نہ ہوئی کہ دیگر اقوام و ملل کے پیشوایانِ دین بھی ہادیانِ برحق تھے۔ جب کوئی نبی کسی قوم میں مبعوث ہوتا ہے تو پہلے اس کی اپنی قوم اس سے دست و گریباں ہوتی ہے۔ اس کو جھٹلاتی ہے۔ درپئے آزار ہوتی ہے اور آمادہ بہ قتل ہو جاتی ہے۔ لیکن انجام کار اس کے پیغام کو سمجھنے والے کچھ لوگ پیدا ہو جاتے ہیں اور رفتہ رفتہ اس کا بول بالا ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد کچھ زیادہ زمانہ گزرنے نہیں پاتا کہ نبی کے پیغام اور اس کی تعلیم میں تخریب و تحریف رونما ہوتی ہے۔ حق کے ساتھ باطل کی آمیزش شروع ہو جاتی ہے۔ غلو کی وجہ سے بھی حق باطل میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ خدا کے پیغام رساں نبی کو اس کی امت خدا کا مرتبہ دے کر اس کی پرستش شروع کر دیتی ہے اس طرح ایک امت اپنے نبی کو تو خدا بنا دیتی ہے لیکن دوسری اُمتوں کے انبیاء کو سچا انسان بھی نہیں سمجھتی۔ اسی غلو اور تعصب کی بدولت نوعِ انسان متخاصم گروہوں میں بٹ جاتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عقیدۂ توحید جو نوعِ انسان میں وحدت آفرین ہو سکتا تھا وہ عداوت بین الملل کا باعث بن جاتا ہے۔ مذہب نوعِ انسان کے لیے باعثِ عذاب بن جاتا ہے۔ مذہبی تعصب انسان

کے انسان سے متحد ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ قرآن کے نزدیک اس قسم کے تمام متعصب لوگ کافر ہیں۔ ان کی نظر میں تنگی اور کجی آجاتی ہے، ان کے دل تنگ ہو جاتے ہیں، ان کے فکر میں وسعت نہیں رہتی، ان میں محبت کا جذبہ محمود مفقود ہو جاتا ہے، رواداری کا نشان نہیں رہتا اور دین کے بارے میں جبر پیدا ہو جاتا ہے۔ اپنی ملت کے علاوہ باقی تمام ملتیں گردن زدنی بن جاتی ہیں۔ غرضیکہ مذہب فلاح کی بجائے فساد کا باعث بن جاتا ہے۔ دیکھیے قرآن نے کس قدر وضاحت سے اس ناگوار حالت کا نقشہ کھینچا ہے جو عذابِ مہین میں منتج ہوتی ہے:

انّ الذین یکفرون باللّٰہِ ورسلہ ویریدون
ان یفرّقوا بین اللّٰہ ورسلہ ویقولون نؤمن ببعض
ونکفر ببعض ویریدون ان یتّخذوا بین ذالک
سبیلاo اولئک ھم الکفرون حقًّا واعتدنا للکفرین
عذاباً مھینا o والذین اٰمنوا باللّٰہ ورسلہ ولم یفرقوا
بین احدٍ منھم اولئک سوف یوتیھم اجورھم وکان اللّٰہ غفورًا رحیماً

جو لوگ اللہ اور اس کے انبیاء میں تفریق کرتے ہیں اور کہتے ہیں ہم بعض کو مانتے ہیں اور بعض کو نہیں مانتے اور بین بین چلنا چاہتے ہیں۔ یہ لوگ صحیح معنوں میں کافر ہیں اور ہم نے ان کے لیے رسواکن عذاب تیار کر رکھا ہے! اور جو لوگ اللہ اور اس کے انبیاء پر بلا تفریق ایمان لاتے ہیں ہم ان کو اس صالح عقیدے کا عنقریب اس کا اجر دیں گے

اس آیت میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ جس رسواکن عذاب کی وعید ہے وہ ان کی حالت سے اسی حیاتِ دنیوی ہی میں رونما ہوتا ہے۔ اسی طرح عقیدۂ صالح کے مفید نتائج بھی امنِ عامہ کی صورت میں یہیں ظاہر ہو جاتے ہیں۔

قرآن میں پیش کردہ اسلام کے دو اہم ارکان ہیں۔ ایک وحدتِ الٰہ دوسرا وحدتِ انسان۔ جس کی بنیاد ایک تو نوعِ انسان کا واحد ماخذ ہے اور دوسری بنا وحدتِ ادیان ہے۔ اس کی صراحت قرآن میں یوں ہے:

خلقکم من نفس واحدۃ — اس نے تمہیں ایک ہی جوہرِ حیات سے پیدا کیا۔

ما کان الناس الّا امّۃ واحدۃ ، فاختلفوا — انسان ایک ہی امت ہیں لیکن لوگوں نے اختلاف پیدا کر لیا۔

وان من امۃ الا خلا فیھا نذیر — ہر امت میں نذیر پیدا ہوتے رہے ہیں۔

ولِکل قومٍ ھاد — ہر قوم میں ہادی ہوئے ہیں۔

ولقد بعثنا من کل امۃٍ رسُولًا — ہم نے ہر اُمّت میں رسول بھیجا ہے۔

قرآن نے یہ بھی کہا کہ خدا کے نزدیک تمام انبیاء راستی پر تھے۔ ان تمام کا درجہ اللہ کے ہاں متفاوت ہے بعض کو بعض پر فضیلت ہے۔ لیکن بنیادی لحاظ سے ان میں فرق کرنا درست نہیں۔ انسانوں کے لیے یہی مناسب اور واجب ہے کہ وہ یہ کہیں کہ ہم ان میں فرق نہیں کرتے۔ انسانوں کے لیے ایک

پیشوائے دین کو دوسرے سے افضل قرار دینا مناقشات و فسادات کا باعث ہوتا ہے۔ اسی قرآنی ہدایت کی توجیہہ میں رسولِ کریمؐ نے یہ فرمایا کہ تم یہ بھی مت کہو کہ میں یونس ابن متی سے بھی افضل ہوں۔

امریکہ کے خطباتی دورے میں میں نے ایک بڑے کالج میں اسلام کے عقیدۂ توحید اور اس کے مشتقات پر ایک لیکچر دیا تھا۔ اس کے بعد ایک پادری میرے درپے ہو گیا کہ بتاؤ کہ مسیحؑ اور محمدؐ میں تم کس کو افضل قرار دیتے ہو۔ میں نے کہا کہ خدا اور رسولؐ نے مجھے اس قسم کے مباحث میں پڑنے سے منع کیا ہے۔ کہ ایک نبی کو دوسرے سے افضل قرار دیا جائے۔ ان کے مدارج میں اگر کچھ تفاوت ہے تو اس کا علم خدائے علیم کو ہے انسانوں کو اظہارِ تفضیل کی ممانعت کی گئی ہے۔ کیونکہ اس سے جاہلانہ تعصب پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

کُلٌّ اٰمن باللہِ وملٰئکتہٖ وکتبہٖ ورسلہٖ لا نفرق بین احدٍ من رسلہٖ (البقرہ) — سب مسلم اللہ، اس کے فرشتوں، اس کے صحیفوں پر، اس کے رسولوں پر اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں اور (مقابلہ و موازنے) ان میں تفریق نہیں کرتے۔

شدید گمراہی یا کفر اس کو کہتے ہیں کہ کوئی شخص خدا اور ملائکہ اور اس کی کتابوں اور رسولوں کا منکر ہو۔

ومن یکفر باللہ وملٰئکتہٖ وکتبہٖ ورسلہٖ والیوم الاٰخر۔ فقد ضل ضلٰلاً بعیداً۔ (النسا)

امتوں میں تفریق کا ایک اور سبب عبادات و مناسک اور مناہج و شعائر کا فرق بھی ہے۔ اس کے علاوہ معاملات کے بارے میں رسوم و رواج اور قوانین میں بھی تفاوت پایا جاتا ہے۔ اس فرق کی وجہ کچھ تو قوموں کا تفاوتِ مزاج ہے اور کچھ تاریخی، معاشی اور جغرافیائی حالات کی گوناگونی۔ قرآن اس قسم کے عارضی اور فروعی اختلافات کو مابہ النزاع بنانے سے روکتا ہے۔

لِکل امّۃ جعلنا منسکا ھم ناسکوہ فلا ینازعنک فی الامر — ہر قوم کا طریقہ عبادت جدا ہے۔ اس بارے میں ہرگز تنازع جائز نہیں۔

ہر قوم کا قبلۂ عبادت جدا ہے۔ قبلوں کا اختلاف کوئی بنیادی اہمیت نہیں رکھتا۔ مشرق میں بھی وجہ اللہ ہے اور مغرب میں بھی وجہ اللہ۔ تمام سمتیں خدا ہی کی ہیں۔ للہ المشرق والمغرب — جدھر منہ کرو اللہ ہی اللہ ہے۔ جدھر دیکھتا ہوں ادھر تو ہی تو ہے۔ اپنے اپنے طریقِ عبادت پر قائم رہتے ہوئے بھی تمام ملتوں کو نیکیوں کے حصول میں سبقت کی کوشش کرنی چاہیئے۔

ولکل وجھۃٌ ھو مولیھا۔ فاستبقوا الخیرات — ہر ایک کا ایک رخ ہے جدھر وہ مڑا ہوا ہے۔ لہٰذا نیکی کی طرف سبقت کرو۔

اینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ — جدھر بھی رخ کرو گے ادھر ہی خدا کا رخ ہو گا۔

لِکلٍ جعلنا منکم شرعۃ ومنھاجاً۔ — تم میں سے ہر ایک کے لیے ہم نے قانون اور اس کو برتنے کا، لانے کا طریقہ بنا دیا ہے۔

یہود و نصاریٰ نے جو محمد صلعم کو نبی تسلیم کرنے اور ان کی پیروی سے انکار کیا تو اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ ان کے مناہج و شعائر الگ تھے۔ ان کی شریعتیں رسولِ اکرمؐ کی پیش کردہ شریعت سے بہت کچھ متفاوت تھیں۔ اسی لیے قرآن نے کہا کہ اے محمدؐ یہ لوگ کبھی تم کو نہ مانیں گے جب تک کہ تم ان کی ملتوں کی پیروی پر آمادہ نہ ہو۔ ملتوں کی پیروی سے مراد ان کے تمام مناہج و شعائر اور شرائع کی پیروی ہے۔ یہود و نصاریٰ سے اس قسم کی ہم آہنگی محمد رسول اللہؐ جیسے انقلاب آفریں مصلحِ اعظم کے لیے ناممکن تھی۔ کسی انقلابی اصلاحی تحریک کے معنی ہی یہ ہیں کہ بنیادی عقائد کی اصلاح کے علاوہ اندازِ معاشرت میں بھی اہم تبدیلیاں پیدا کرے۔ اگر رسولِ کریمؐ عقیدۂ توحید ہی کو کچھ اندیشوں سے پاک کر دیتے تو یہ بھی ایک عظیم الشان کام ہوتا لیکن عبادات و قوانین میں بھی اہم تبدیلیوں کے بغیر دین کی تکمیل ممکن نہ تھی۔ جو مصلحِ اعظم آتا ہے وہ لازماً زمانے کے انداز و ساز بھی بدلتا ہے۔ جو کہنہ پرست اس کی مخالفت پر کمربستہ ہوتے ہیں ان کا محرک محض تبدیلیٔ اصلاحِ عقیدہ ہی نہیں ہوتا بلکہ آداب و اطوار و آئین میں ایسی تبدیلیاں ان کو ناگوار ہوتی ہیں جن پر ادنیٰ مفاد پرستی یا قدامت پسندی نے تقدس کی مہر لگا رکھی ہے۔ ہر قوم فقط اپنے عقائد ہی کو دین نہیں سمجھتی بلکہ تمام ظواہر و شعائر، عقائد سے بھی بڑھ کر دین شمار ہوتے ہیں۔ ملتوں میں مخاصمت اور منافرت اور عصبیت زیادہ تر انہیں ظواہر نے پیدا کر رکھی ہے۔ ہند اور پاکستان کے ادیان پر نظر ڈالیے تو انسانی فطرت کی کج اندیشی بخوبی واضح ہو جاتی ہے۔ ہندو دھرم کسی معین عقائد کا نام نہیں۔ خدا کو ماننے والے، خدا کے منکر، دیوتا پرست، دیوتاؤں کے منکر، ویدوں کو ماننے والے اور ویدوں کے منکر۔ کرشن کو اوتار ماننے والے اور اس کو معمولی اخلاق سے بھی معرا سمجھنے والے، غرضیکہ ہر قسم کے خوش عقیدہ، بدعقیدہ اور بے عقیدہ ہندومت سے خارج نہیں ہو سکتے بشرطیکہ وہ چند ظواہر کے پابند رہیں۔ ان ظواہر میں ذات پات، اور چھوت چھات کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ امبیدکر نے بہت درست کہا تھا کہ اگر ہندومت اس تفریق کو بھی چھوڑ دے تو وہ کچھ نہ رہے گا کیونکہ اس کے سوا کوئی مشترک عنصر اس قوم میں نظر نہیں آتا جو ہندو کہلاتی ہے۔ ہندو صوفی رام تیرتھ نے بالکل درست کہا کہ ہندومت رسوئی یا مطبخ کا مذہب رہ گیا ہے۔ کیا کھانا اور کس طرح کھانا اور کھانے کو کس کی چھوت چھات سے بچانا، سب زور اسی پر ہے اور عقائد کو کوئی نہیں پوچھتا۔ یہی حال سکھوں کا ہے۔ اس مذہب میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو حاصل ہے کہ جسم کے کسی حصے کے بال نہ تراشے جائیں۔ ہر قسم کی بداخلاقی اور بدعقیدگی کے باوجود ایک سکھ سکھ رہتا ہے اور ملت اس کو خارج نہیں کرتی۔ لیکن بال تراش دینے کے بعد مذہب کا بھی صفایا ہو جاتا ہے۔ گویا کہ تمام دین سمٹ کر بالوں ہی میں الجھ گیا ہے۔ پنڈت نہرو نے ایک مرتبہ کہا کہ ہندو کلچر اب زیادہ تر گوبری ہو گئی ہے۔ گائے اور اس کے بول و براز کو جو اہمیت حاصل ہے وہ نہ کسی عقیدے کو حاصل ہے اور نہ کسی عمل کو۔ ملتیں ایک دوسرے کے شعائر کی ہنسی اڑاتی ہیں۔ مگر جس ملت کے جو شعائر ہیں وہ اس کے

نزدیک نہایت ضروری اور پسندیدہ ہوتے ہیں۔ انہیں شعائر کی نسبت قرآنِ کریم نے کہا کُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَیْھِمْ فَرِحُوْنَ عبادات واعمال وشعائر میں ہر ملت کو اپنے طریقے پسند ہیں۔ مگر قرآن کہتا ہے کہ نوعِ انسان میں وحدت و اشتراکِ عمل ان اختلافات کے باوجود پیدا ہو سکتا ہے اور اس سمت میں اسلام کی کوششوں کا خود قرآن شاہد ہے جب اس امر کا تجربہ ہوگیا کہ ایسے مذاہب کے پیرو جن کی اصل توحید تھی محض شعائر اور شرائع کے اختلافات اور فروعی امتیازات کی وجہ سے برسرِ پیکار رہتے ہیں تو قرآن نے ان کے پیرووں کو یہ دعوت دی کہ ہم ایک بنیادی بات پر یکجا ہو جائیں جو ہم میں اور تم میں مشترک ہونی چاہیئے۔ اخلاقیات کے بنیادی عناصر تو تمام مہذب اقوام اور ادیانِ عالیہ میں مشترک ہوتے ہی ہیں۔ زنا، چوری، ظلم، قتلِ ناروا کس مذہب میں جائز ہے؟ —— اس کے علاوہ اگر عقیدۂ توحید میں بھی ہم آہنگی پیدا ہو جائے تو مہذب دنیا میں بہت حد تک وحدت پیدا ہو سکتی ہے۔

قل یا اھل الکتب تعالوا الی کلمۃٍ سواءٍ بیننا وبینکم الا نعبد الا اللہ ولا نشرک بہ شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون اللہِ۔

کہہ دو کہ اے اہل کتاب ایک ایسی بات کی طرف آؤ جو ہمارے تمہارے درمیان یکساں ہو اور وہ یہ ہے کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں اور کسی چیز کو اس کا شریک نہ کریں اور ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو اللہ کے مقابلے میں رب نہ بنائے۔

تصنیفاتِ

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

حکمتِ رومی

جلال الدین رومی کے افکار و نظریات کی حکیمانہ تشریح جو ماہیت نفس انسانی، عشق و عقل، وحی و الہام، وحدتِ وجود، احترام آدم، صورت و معنی، عالمِ اسباب اور جبر و قدر جیسے اہم ابواب پر مشتمل ہے۔ قیمت تین روپے آٹھ آنے۔

فکرِ اقبال

یہ بلند پایہ تصنیف اقبالیات میں گرانقدر اضافہ ہے جس میں حضرت علامہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے ہر پہلو کی بڑے دلنشیں انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ قیمت دس روپے۔

افکارِ غالب

مرزا غالب کے بلند پایہ فلسفیانہ کلام کی حکیمانہ تشریح کی گئی ہے اس کتاب کی اشاعت سے اردو ادب میں قابلِ قدر اضافہ ہوا ہے۔
قیمت آٹھ روپے آٹھ آنے

اسلامک آئیڈیالوجی

اسلام کے مذہبی، اخلاقی، سیاسی، معاشرتی اور اقتصادی اصولوں کا دوسرے نظریات سے اور اسلامی نظریہ حیات کا دوسرے نظام ہائے فکر سے مقابلہ کر کے ایک طرف تو مغربی دنیا کو دعوتِ فکر و نظر دی گئی ہے اور دوسری طرف خود مسلمانوں کو جمود بے حسی اور تقلید پرستی کے طلسم توڑ کر اسلام کی حقیقی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی گئی ہے۔ قیمت بارہ روپے۔

اسلام کا نظریہ حیات

خلیفہ صاحب کی انگریزی تصنیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا ترجمہ ہے۔ کتاب خوشنما ٹائپ میں چھپی ہے۔ قیمت آٹھ روپے

اسلام اینڈ کمیونزم

یہ اسلامی اور اشتراکی نظریات کا تقابلی مطالعہ ہے جس میں اسلامی تصورات کی خصوصیات واضح کی گئی ہیں۔
قیمت دس روپے

(ملنے کا پتہ)

ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور

پروفیسر محمد عثمان

اقبال اور قرآن

قومی زندگی کی بقا و استحکام کی ایک نہایت اہم شرط یہ ہے کہ افرادِ قوم ایک ضابطۂ حیات، ایک دستور العمل، آئین و قانون کی ایک دستاویز پر اس طرح متفق ہوں کہ اس پر عمل پیرا ہونے اور اس کی خلاف ورزی سے بچنے کو وہ زندگی کی سب سے بڑی سعادت خیال کریں اور اس کے لیے اپنے دلوں میں جذبۂ احترام کو کبھی کم نہ ہونے دیں۔

مذہبِ اسلام کا آغاز اور اسلامی سوسائٹی کی ابتدا نزولِ قرآن سے ہوئی ہے۔ تئیس برس تک رسولِ کریمؐ پر خدا کا کلام نازل ہوتا رہا اور اوّلین دَور کے مسلمان پہلے مکّہ میں اور پھر مدینہ میں اپنے عقائد و اعمال کو قرآن کریم کے ارشادات و احکام کے مطابق ڈھالتے رہے۔ قرآن حکیم میں جو اوامر و نواہی مذکور ہوئے ہیں اور جو حدود خدا نے ملّتِ اسلامیہ کے لیے مقرر کر دیئے ہیں ان کی پابندی مسلمانوں کا شعار قرار پایا۔ پہلے تو رسولِ کریمؐ نے پابندیِ قرآن کی تحریک کی رہنمائی فرمائی اور آپ کے بعد خلفائے راشدین کا اسلوبِ حیات اور طرزِ عمل بھی اسی پر مبنی رہا۔ لیکن اب ایک بات کا اس میں اضافہ ہو چکا تھا۔ قرآن حکیم کے علاوہ بعض معاشرتی اور سیاسی امور میں جو فیصلے اور احکام رسولِ کریمؐ نے صادر فرمائے تھے خلفائے راشدینؓ نے ان کو بھی اپنا رہنما بنایا۔ خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروقؓ نے حالات کے بدل جانے پر بعض امور میں حسبِ ضرورت اجتہاد سے کام لیا۔ مثلاً حضرت ابوبکرؓ کے زمانے تک اُمّہاتِ اولاد یعنی وہ لونڈیاں جن سے اولاد پیدا ہو جائے برابر خریدی اور بیچی جاتی تھیں، حضرت عمرؓ نے اس کو بالکل روک دیا۔ آں حضرتؐ نے جنگِ تبوک میں جزیہ کی تعداد فی کس ایک دینار مقرر کی تھی، حضرت عمرؓ نے مختلف ملکوں میں مختلف شرحیں مقرر کیں۔ آں حضرتؐ کے عہد میں شراب نوشی کی کوئی خاص حد (سزا) مقرر نہ تھی، حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑے مقرر کئے[1] اسی طرح فتح خیبر کے موقع پر آں حضرتؐ نے مفتوحہ اراضی مجاہدین میں بانٹ دی تھی مگر حضرت عمرؓ نے مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا طریقہ منسوخ کر دیا[2]۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ رسول کریمؐ کے ارشادات اور آپؐ کے فتووں اور فیصلوں کو جو خلفائے راشدینؓ کے علم میں تھے یا ان کے علم میں تحقیقاً لائے جاتے تھے انتہائی احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور ان سے رہنمائی حاصل کی جاتی تھی۔

کچھ عرصہ کے بعد اس صورتِ حالات میں ایک تبدیلی اور واقع ہوئی۔ اب تک رسول کریمؐ کے ارشادات اور آپؐ کے

---

[1] الفاروق از مولانا شبلی (۱۹۲۳) صفحہ ۲۸۷-

[2] الفاروق صفحہ ۲۹۴ نیز صفحہ ۱۹۶

مذہبی، معاشرتی اور سیاسی فیصلوں کا علم سینہ بہ سینہ منتقل ہو رہا تھا۔ احادیث کا کوئی مجموعہ ضبطِ تحریر میں نہ آیا تھا۔ سادے عالمِ اسلامی میں سرچشمۂ ہدایت کے طور پر فقط ایک کتاب لکھی اور پڑھی جاتی تھی اور وہ قرآن تھا جس کے بے شمار نسخے تیار کروا کر اطرافِ سلطنت میں بھیجے جا رہے تھے۔ مگر اب احادیث کے مجموعہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور سب سے پہلے امام مالک (۹۵ - ۱۷۹ھ) نے ہجرت سے کوئی ڈیڑھ سو برس بعد اپنی "مؤطا" ترتیب دی جس میں ایک ہزار سے کچھ کم احادیث درج ہیں۔ اس کے بعد احادیث کے جمع کرنے اور لکھے جانے کا ایک عام دَور شروع ہوا اور آئندہ سو ڈیڑھ سو سال میں ایک درجن کے قریب بڑے بڑے مجموعہ ہائے احادیث تیار ہو گئے جن میں چھ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

جمع حدیث کے ساتھ ہی اسلامی علوم کی ایک اور شاخ نے پروان چڑھنا شروع کیا۔ رسولِ کریمؐ کی وفات کے بعد جوں جوں اسلامی سلطنت کے حدود وسیع ہوتے چلے گئے اور مختلف ممالک اور اقوام اسلامی قلمرو میں شامل ہوتی گئیں، تمدن و سیاست کے بے شمار مسائل پیدا ہونے لگے جن کا حل براہِ راست قرآن حکیم کی آیات میں موجود و مذکور نہ تھا لہذا جن لوگوں کے ذہن قانون سازی اور احکام و ضوابط استنباط کرنے کے لیے خاص طور پر موزوں تھے انہوں نے اس طرف توجہ دی۔ اس کام میں انہوں نے اوّل قرآنِ حکیم کو اپنا رہنما بنایا اور اس کے بعد مستند احادیث اور خلفائے راشدینؓ کے اقوال اور فیصلوں سے بھی روشنی حاصل کی اور جہاں اور جس معاملہ میں ان کو قرآن و سنّت سے براہِ راست کچھ مدد نہ ملی انہوں نے غور و فکر سے کام لیا اور اسلامی قانون کی عام اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر نئے قوانین وضع کئے۔ یہ قوانین اور قانون سازی کا عمل اصطلاح میں فقہ کہلاتا ہے۔ فقہ کے چار بڑے امام تسلیم کئے جاتے ہیں۔ جن کا عہد بھی دوسری صدی ہجری تھا۔ گویا تیسری صدی ہجری تک اسلامی علوم کی تین بڑی شاخیں بارآور ہو چکی تھیں۔ اوّل قرآن، دوم حدیث و سنّت اور سوم فقہ۔

اب ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ان تینوں علوم کا جو حقیقی درجہ ہے اور ان کے درمیان جو فرقِ مراتب دراصل پایا جاتا ہے اس کو ملحوظ رکھا جاتا لیکن ہر قوم کی تاریخ میں ایسے دَور ملتے ہیں جب صحت و اعتدال کا دامن فکر و نظر کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور لوگ غلو اور بے اعتدالیوں کا شکار ہونے لگتے ہیں۔ رسولِ کریمؐ سے پہلے جو انبیاء آئے قرآن حکیم میں ان کی اُمتوں کے متعلق مذکور ہے کہ انہوں نے خدا کے رسولوں کو خدا کے برابر مرتبہ دے دیا اور ان کو معبود ماننے لگے۔ قرآنِ حکیم میں اس قسم کی لغزشوں اور گمراہیوں کا بیان اس قدر واشگاف اور عبرت انگیز ہے کہ مسلمان اس امر سے تو باز رہے کہ رسول کریمؐ کو خدا کی خدائی میں شریک کرتے البتہ ہماری غلو پسند طبیعتوں نے ایک اور راستہ نکال لیا اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ حدیث قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے۔ مولانا شبلیؒ 'الفاروق' میں ایک جگہ لکھتے ہیں "بہت سے اکابر حدیثوں کو یہ درجہ دیتے ہیں کہ ان سے قرآن مجید کی منصوصات پر اثر پڑ سکتا ہے یعنی قرآن مجید کا کوئی حکم عام ہو تو حدیث سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے بلکہ اس کے ذریعہ قرآن مجید کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کا یہی مذہب ہے۔"

ایک طرف حدیث کی محبّت میں لوگ یہاں تک نکل گئے کہ حدیث قرآن کی ناسخ قرار پائی تو دوسری طرف فقہ پسند نے فقہ پرستی شروع کر دی۔ جمہور اہل سنّت چار فقہی مدرسوں میں بٹ گئے اور باہمی اختلاف و نزاع سے گروہ پسندی کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ ہر فرقہ اپنے امام کے اقوال اور فتووں کو اٹل اور غیر متبدل تصور کرنے لگا اور بہت سے لوگ یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ اگر کسی مسئلے میں امام کے قول اور حدیث میں باہم اختلاف پایا جائے تو امام کا قول ترجیح کے قابل ہے۔ دوسرے لفظوں میں فقہ کو حدیث پر اور حدیث کو قرآن پر فوقیت و فضیلت دی جانے لگی۔ کچھ عرصہ کے بعد ان رجحانات کے خلاف شدید ردّ عمل شروع ہوا۔ امام ابن تیمیہ اور بعض دوسرے اکابر ملت نے فقہ کے مقابلے میں حدیث کی برتری و بالاتری کا سکہ عوام و خواص کے دلوں میں بٹھایا اور پھر کچھ لوگ ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کے مقابلہ میں قرآن کی فضیلت و اہمیت کو مستحکم کیا۔ جدید عہد میں جن مسلمان اکابر نے ملتِ اسلامیہ اور اسلام کی یہ خدمت انجام دی ان میں سید احمد خاں اور علامہ اقبال مرحوم کے اسمائے گرامی سرِ فہرست ہیں۔

اس عہد میں بھی (ہر عہد کی طرح) کچھ لوگ ایسے ہیں جو سرے سے حدیث کی قدر و قیمت کا انکار کرتے ہیں چنانچہ چند سال پہلے حیدر آباد (دکن) سے ڈاکٹر عبداللطیف کے ایما پر جب برِ عظیم ہند و پاک کے علمی طبقوں میں اس خیال کی اشاعت کی گئی کہ جدید تقاضوں کے مطابق احادیث کا ایک نیا مجموعہ موجودہ مجموعوں سے انتخاب کے طور پر شائع کیا جائے تو ایک طبقے نے اس کو قطعی غیر ضروری قرار دیا اور اس تحریک کی مخالفت کی۔ لیکن یہ ان لوگوں کی انتہا پسندی ہے جسے علامہ اقبال پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو ہر بات اور ہر معاملہ میں قرآن کے ساتھ حدیث کو لے آتے ہیں اور قرآن کے عالمگیر اور آفاقی تصورات کی وسعت اور فراخی کو بعض ایسی احادیث کا پابند بنانے کے درپے ہیں جن سے قرآن کی روحیت (SPIRIT) کو بڑا صدمہ پہنچتا ہے۔ یہ لوگ جوشِ عقیدت میں اُس بنیادی نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جسے خلیفۂ ثانی حضرت عمرؓ کی نکتہ سنج اور محرمِ اسلام شخصیت نے بالکل ابتدائی دور میں واضح کر دیا تھا۔ فاروقِ اعظمؓ کا عشقِ رسولؐ کسی شخص سے کم نہ تھا اس کے باوجود انہوں نے حسبنا کتاب اللہ کا نعرہ بلند کیا اور سنّتِ رسولؐ کی پیروی میں آں حضرتؐ کے ان فیصلوں کو جو سیاست اور تمدّن کے بدلتے ہوئے حالات سے تعلق رکھتے تھے حالات کے بدل جانے پر بدل دیا۔ حضرت عمرؓ کے اس طرزِ عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں :

> "نبوّت کی حقیقت کی نسبت عموماً لوگ غلطی کرتے آئے ہیں اور اسلام کے زمانہ میں بھی یہ سلسلہ بند نہیں ہوا۔ اکثروں کا خیال ہے کہ نبی کا ہر قول و فعل خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ بعضوں نے زیادہ ہمت کی تو صرف معاشرے کی باتوں کو مستثنیٰ کیا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نبی جو حکم منصبِ نبوّت کی حیثیت سے دیتا ہے وہ بے شبہ خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ باقی امور وقت اور ضرورت کے لحاظ سے ہوتے ہیں۔ تشریعی اور بندہی نہیں ہوتے۔ اس مسئلے کو جس قدر حضرت عمرؓ نے صاف اور واضح کر دیا کسی نے نہیں کیا۔" (الفاروق: ۲۶۶)

مولانا شبلی سے پہلے بھی اسلام کے بڑے بڑے محققین یہی رائے رکھتے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں یہی نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ آں حضرت سے جو افعال و اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو منصب نبوت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی نسبت خدا کا ارشاد ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا"، یعنی پیغمبر جو چیز تم کو دے وہ لے لو اور جس چیز سے روکے اس سے باز رہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی نوعیت تبلیغ رسالت کی نہیں۔ چنانچہ ان کے متعلق خود آں حضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ "میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں جب میں دین کی بابت تم سے کچھ کہوں تو تم اس کی سختی سے پابندی کرو اور جب میں اپنی رائے سے تمہیں کچھ کہوں تو پھر یاد رکھو میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں[1]۔" اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ آں حضرتؐ نے طب کے متعلق جو ارشاد فرمایا یا جو افعال عادتاً صادر ہوئے یا جو باتیں آپؐ نے مرغوباتِ عرب کے موافق کیں نیز آپؐ کا وہ قول و عمل جب آپؐ کے سامنے کوئی جزوی مصلحت تھی اور وہ حدیثیں جن کا تعلق مقدمات کا فیصلہ کرنے سے ہے یہ سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب نے بہت سی حدیثیں مثال کے طور پر بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے: "آں حضرتؐ نے لڑائی کے موقع پر فرمایا کہ جس نے کسی کافر کو قتل کیا اس کے ہتھیار اور زرہ بکتر وغیرہ اس کے ہو گئے[2]۔" شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ یہ ایک ہنگامی حکم تھا اور ضروری نہیں کہ اب بھی اس پر عمل کیا جائے[3]۔ مجموعی طور پر دوسری قسم کی احادیث کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ آں حضرتؐ کے ایسے قول و عمل کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی۔

مختصر یہ کہ اگرچہ احادیث کا مطالعہ ایک مسلمان کے ایمان کو بڑھانے، اس کے اخلاق کو سنوارنے اور اس میں عبادت گزاری اور نیکی کا جذبہ ابھارنے میں بے حد مد ہوتا ہے اور جو مسلمان حدیث کا منکر اور اس کے روحانی فیوض سے محروم ہے اس کی کم نصیبی میں کچھ کلام نہیں۔ چونکہ بے شمار احادیث تمدن و معاشرت کے ایسے امور سے تعلق رکھتی ہیں جن کی ضرورت اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں لہٰذا بقول شاہ ولی اللہ "ان کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی۔" اس کے مقابلے میں قرآن حکیم فرامین و احکام کا ایک ایسا مجموعہ ہے جن کی نوعیت وقت کے بدلنے سے بدل نہیں سکتی۔ قرآن کے بیان کردہ حقائق غیر متبدل اور اس کی حکمت لازوال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے بہترین دماغوں نے قرآنِ حکیم ہی کو اسلام کا دستورِ اساسی اور آئینِ حقیقی قرار دیا ہے اور اسلامی لٹریچر کے بقیہ مجموعہ میں سے کسی چیز کو یہ درجہ نہیں دیا۔ حضرت عمر فاروقؓ نے یہی کیا، امام ابوحنیفہ نے یہی کیا، شاہ ولی اللہ نے یہی کیا اور جدید دور کے آغاز میں سر سیّد احمد خاں نے بھی یہی کیا۔ حضرت

[1] حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ از مولانا عبدالرحیم) (۱۹۵۳ء)۔ جلد اول صفحات ۶۰۲-۶۰۵ [2] ایضاً صفحات: ۶۰۵-۶۰۶
[3] ایضاً صفحہ: ۶۰۶

عمر فاروقؓ اور شاہ ولی اللہ کے انداز نظر کی اوپر خاصی وضاحت ہو گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے موقف کے لیے مولانا شبلی کی 'سیرت النعمان' دیکھنی چاہیئے۔ طوالت کے خوف سے یہاں ہم صرف مولانا حالی کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس سے سید احمد خاں کے موقف پر روشنی پڑتی ہے وہ لکھتے ہیں:

"سر سید نے قطعی فیصلہ کر لیا کہ اسلام کے متعارف مجموعہ میں سے وہ حصہ جس کو تمام مسلمان ملہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبی آخر الزمان کے دل میں القاء ہوا ہے اسی طرح بے کم و کاست نبیؐ سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے، صرف وہی حصہ اس کا استحقاق رکھتا ہے کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ و حکمت کے خلاف ہو اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا مسائل حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے۔ پس انہوں نے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ حسبنا کتاب اللہ اپنے جدید علم کلام کا موضوع اور اسلام کا حقیقی مصداق محض قرآن مجید کو قرار دیا اور اس کے سوا تمام مجموعۂ احادیث کو اسی دلیل سے کہ ان میں کوئی حدیث مثل قرآن کے قطعی الثبوت نہیں ہے اور تمام علماء ومفسرین کے اقوال وآراء، اور تمام فقہاء و مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بنا پر کہ ان کے جوابدہ خود علماء ومفسرین اور فقہاء ومجتہدین ہیں نہ اسلام، اپنی بحث سے خارج کر دیا (حیات جاوید: ۲۰۲)۔

موجودہ دور میں علامہ اقبال نے قرآن کے متعلق ان ہی خیالات کی ترجمانی کی ہے جس کو ابتدائی دور میں حضرت عمرؓ نے واضح فرمایا تھا اور جس کی تائید میں بڑے بڑے علماء ومفکرین نے اپنے نظریات پیش کئے۔ اقبال نے اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت 'رموز بے خودی' میں کی ہے۔ توحید ورسالت اور ملتِ اسلامیہ کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد 'رموز' کے پندرھویں باب میں وہ قرآن حکیم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ اس باب کا عنوان ہے " در معنی ایں کہ نظامِ ملت غیر از آئین صورت نہ بندد و آئین ملت محمدیہ قرآن است "۔ ابتداء میں وہ آئین کی اہمیت وضرورت پر بعض دلائل پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں پھول کی پتی پر غور کرو۔ جب پتیاں آئین کی پابندی کرتی ہیں تو پھول بن جاتی ہیں۔ پھول جب آئین اتحاد کے پابند ہوتے ہیں تو گلدستے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ آواز جب قانونِ موسیقی کی پابند ہو جائے تو نغمہ بن جاتی ہے مگر وہی آواز جب قانون کی پابندی ترک کر دے تو شور وغوغا ہو کر رہ جاتی ہے۔ قانون و آئین کی پابندی زندگی میں حسن وجاذبیت اور قوت وعظمت پیدا کرتی ہے۔ قومیں بھی پھول اور آواز کی طرح ہیں۔ جب وہ آئین کی سختی سے پابندی کرتی ہیں تو مضبوط و سربلند ہوتی ہیں مگر جب وہ تارکِ آئین ہو جائیں تو اپنی آبرو کھو بیٹھتی ہیں۔ ان کی قوت وحشمت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد اقبال مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تمہیں معلوم ہے تمہارا آئین کیا ہے؟ تمہاری عزت و آبرو

کا راز کس میں ہے ؟ اور پھر جواب دیتے ہیں کہ قرآن حکیم جو زندہ کتاب ہے، جس کی حکمت لازوال ہے، جس کی صداقت میں بال برابر فرق نہیں آنے کا، جس کی سچائیاں ہمیشہ رہنے والی ہیں، جس کے الفاظ میں نہ کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے، نہ ہوگی، جس کی آیات ابدی حقائق کی ترجمان ہیں، جس نے غلاموں کو آزاد کیا اور قیدیوں کو رہا کروایا، جو نوعِ انسانی کے نام خدا کا آخری پیغام ہے اور جسے رحمۃ للعالمینؐ لائے۔ اس کتاب زندہ میں تمہاری حیات و نجات اور تمہاری عزت و آبرو ہے۔ یہ وہ آئینِ حیات ہے جس نے ایک منتشر اور ان پڑھ گروہ کو ایک عظیم الشان قوم میں بدل دیا۔ جس نے رہزنوں کو رہبر اور ناخواندوں کو صاحبِ علم و بصیرت بنایا۔ جس کی بدولت ناتواں طاقتور اور بےکس صاحبِ اقتدار بن گئے۔

قرآن حکیم کی حکمت و ہدایت اور اس کی انقلاب آفرینی اور حیات بخشی کی وضاحت کے بعد اقبال اس بات پر اظہارِ حیرت و افسوس کرتے ہیں کہ ایسی کتاب کی موجودگی میں اور ایسے سرچشمۂ ہدایت کے پاس ہوتے ہوئے مسلمان رسوم و رواج اور شیوہ ہائے کافری میں گرفتار ہو گئے۔ حالانکہ وہ جانتے تھے ان کی زندگی اور سربلندی فقط قرآن حکیم کی پیروی پر موقوف ہے۔ اور جب تک وہ قرآن کو اپنا رہنما نہیں بنائیں گے گوہرِ حیات ان کے ہاتھ نہیں آئے گا۔

قرآن کی اس حیثیت سے بےخبر صوفی و ملا کی گمراہ کن موشگافیوں سے اقبال کو شدید اختلاف تھا۔ اور انہوں نے اس باب کے آخر میں صوفی و واعظ پر بھی دو دو تین تین شعر لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی جو کبھی محبت و اخوت اور ایثار و حمیت کا پیکر تھا، آج خانقاہوں کے اندر انتہائی بےذوق زندگی کاٹ رہا ہے۔ نہ اس کے ایمان میں گرمی ہے نہ اس کے عمل میں کوئی شعلہ۔ وہ عراقی کے شعر اور قوال کے نغموں پر سر دھنتا ہے مگر اس کا دل آیاتِ قرآنی کے سوز سے خالی ہے۔ اس کی نگاہ خانقاہی نظام کی بدولت حاصل کی ہوئی نذر نیاز سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔

واعظ و مبلغ کی حالت صوفی سے کسی طرح بہتر نہیں۔ اگر صوفی قوال کی تھاپ پر مست ہے تو واعظ افسانہ طرازی اور داستاں گوئی میں محو ہے۔ اس کے الفاظ زوردار مگر مطالب بےجان ہیں۔ وہ حدیث و فقہ کی دور از کار بحثوں اور بےمعنی موشگافیوں میں رات دن کھویا رہتا ہے اور زندگی کی راہ سے بھٹک گیا ہے۔ اس کی زبان پر خطیب و دیلمی کا چرچا اور ضعیف و شاذ حدیثوں کا ذکر رہتا ہے۔ کاش اس کو قرآن سے حقیقی شغف ہوتا:

واعظِ دستاں زن و افسانہ بند　　　معنیٔ او پست و حرفِ او بلند

از خطیب و دیلمی گفتارِ او　　　با ضعیف و شاذ و مرسل کارِ او

صوفی و واعظ کے متعلق اپنی انہی خیالات کو وہ اپنی مشہور نظم 'ساقی نامہ' میں یوں بیان کرتے ہیں:

بھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب　　　مگر لذتِ شوق سے بےنصیب

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد　　　محبت میں یکتا، حمیت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا   یہ سالک مقامات میں کھو گیا

اس کا نتیجہ اُمت کے حق میں بڑا تباہ کن ثابت ہوا۔ مسلمان قرآن حکیم کو چھوڑ کر روایت پرستی کا شکار ہو گئے جس نے ان کی تمام تاب و توانائی سلب کر لی اور ایمان کا وہ شعلہ جس کی گرمی و حرارت نے ان کو علم و سیاست کے میدان میں انسانیت کا رہنما بنایا تھا، بالآخر سرد پڑ گیا،

حقیقت خرافات میں کھو گئی   یہ اُمت روایات میں کھو گئی

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے   مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

'رموز' کے علاوہ بھی اقبال نے کئی جگہ قرآن حکیم کی حکمت و عظمت پر اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا ہے۔ یہاں میں مثنوی مسافر (۱۹۳۵ء) سے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں۔ ۱۹۳۳ء کی بات ہے کہ افغانستان کے موجودہ حکمران شاہ ظاہر شاہ کے والد نادر شاہ نے علامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کو اپنے ہاں کے نظام تعلیم کے بارے میں مشورے کے لیے کابل آنے کی دعوت دی۔ شاہ افغانستان سے اقبال کے دیرینہ مراسم تھے اور دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کے لیے بڑی محبت اور عقیدت تھی۔ مثنوی 'مسافر' اقبال کے اس سفرِ افغانستان کے تاثرات کا بیان ہے۔ اقبال جب لاہور سے چلے تو شاہ 'درویش خو' کے لیے قرآن مجید کا ایک نسخہ بغرض ہدیہ ساتھ لے گئے۔ اس ہدیہ کو پیش کرنے کی تقریب کا حال انہوں نے "مسافر" میں ایک جگہ لکھا ہے۔ فرماتے ہیں جب میں نے قرآن حکیم کا تحفہ شاہ کو دیا تو کہا" اہلِ حق کی یہی دولت و ثروت ہے۔ اس کے باطن میں حیاتِ مطلق کے چشمے بہتے ہیں۔ یہ ہر ابتدا کی انتہا اور ہر آغاز کی تکمیل ہے۔ اس کی بدولت مومن خیبر شکن بنتا ہے۔ میرے کلام میں تاثیر اور میرے دل کا سوز و گداز سب اسی کا فیضان ہے:

گفتم ایں سرمایۂ اہلِ حق است   در ضمیر او حیاتِ مطلق است
اندرو ہر ابتدا را انتہا است   حیدر از نیروئے او خیبر کشا است
نشۂ حرفم بخونِ او دوید   دانہ دانہ اشکم از چشمم چکید

نادر شاہ مرحوم بھی قرآن کے عاشقِ صادق اور اس کے محرمِ اسرار تھے۔ ان کا جواب بھی کچھ کم ایمان افروز نہیں۔ شاہ نے ہدیہ قبول کرتے ہوئے بتایا کہ جب وہ جلاوطن تھے اور کوہ و صحرا میں غمزدہ وقت کاٹ رہے تھے۔ جب ان کے پاس زندگی کے وسائل کی کمی اور مادی طاقت کا فقدان تھا۔ جب ان کا کوئی ساتھی اور غمخوار نہ تھا تو یہی کتاب ان کی رفیق، رہنما اور ہمدرد و غمگسار رہتی۔ اسی قرآن کی بدولت انہوں نے زندگی کی ہر مشکل پر قابو پایا اور اپنے راستے کی تمام دشواریوں کو دور کیا۔

گفت "نادر در جہاں بیچارہ بود | از غم دین و وطن آوارہ بود
کوہ و دشت از اضطرابم بے خبر | از غمانِ بے حسابم بے خبر
نالہ با بانگِ ہزار آمیختم | اشک با جوئے بہار آمیختم
غیر قرآں غمگسارِ من نہ بود
قوتش ہر باب را بر من کشود"

قرآن سے اقبال کے عشق و محبت کا دوسرا رخ یہ ہے کہ فاروق اعظمؓ کی طرح انہوں نے بھی اسلامی لٹریچر کے بقیہ حصے کو قرآن کے برابر درجہ نہ دیا۔ وہ حدیث کے شیدائی اور فقہِ اسلامی کے بڑے قدردان تھے اس کے باوجود جہاں تک ان کی شرعیت اور قطعیت کا تعلق ہے وہ اسے ہرگز تسلیم نہ کرتے تھے۔ اس بات کا ثبوت ان خطوط سے بھی ملتا ہے جو اس موضوع پر انہوں نے سیّد سلیمان ندوی کو لکھے ہیں۔ ۱۹۲۴ء اور اس کے بعد کے کتنے ہی خطوط میں حدیث کی شرعی حیثیت کا سوال زیر بحث آیا۔ ۱۹۲۴ء میں ان کی نظر سے ایک امریکی مستشرق کی ایک کتاب گزری جس میں علامہ آمدی کے حوالے سے درج تھا کہ اجماعِ صحابہ قرآن حکیم کے کسی حکم کو ملتوی یا منسوخ کر دینے کا مجاز تھا۔ اقبال کو اس خیال پر بڑا تعجب ہوا۔ انہوں نے جب اس بات کی وضاحت سیّد سلیمان سے چاہی تو معلوم ہوتا ہے سیّد صاحب نے صحابہ کے اس (مفروضہ) طرز عمل کے لیے کوئی جواز یا تاویل پیش کی اور لکھا کہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ صحابہ کے علم میں ایسا کوئی حکم ہونا ممکن تھا جس کی بنا پر وہ نصِ قرآن کے دائرۂ عمل کو گھٹا یا بڑھا سکتے تھے۔ اس پر اقبال نے سیّد سلیمان کو لکھا کہ

"وہ ناسخ حکم سوائے حدیثِ نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخِ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے۔" (اقبال نامہ حصہ اول: ۱۳۵)

جب بحث آگے بڑھی تو ایک موقع پر سیّد صاحب نے رسولِ کریمؐ کے طرزِ اجتہاد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا کہ حضور سرورِ کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپؐ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے۔ اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے[1]۔ اس کے جواب میں اپنے ۱۶ر اکتوبر ۱۹۲۴ء کے خط میں لکھتے ہیں،

"دریافت طلب امر یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام اُمّت پر حجت ہے (اور وہ وحی

[1] دیکھئے اقبال نامہ حصہ اول صفحہ ۱۴۱

بھی قرآن شریف میں داخل ہوگئی، لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں، کیا وہ بھی تمام اُمت پر حجت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں۔ یا بہ الفاظِ دیگر یہ کہ قرآن وحدیث میں کوئی فرق نہیں۔" ایضاً: ۱۴۲)

اس کے جواب میں سید صاحب نے لکھا کہ جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا وہ بھی وحی ('وحی خفی') میں داخل ہے اور تمام اُمت پر حجت ہے تو ایک عرصہ کے بعد بڑے لطیف پیرایہ میں اپنے اختلافِ رائے کا اظہار کرتے ہوئے انہیں لکھتے ہیں کہ

"عبادات کی حد تک تو ٹھیک لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے شریعتِ احادیث کے سوال پر ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا" (ایضاً: ۱۴۷)

میرا خیال ہے کہ اس مرحلے پر اگر اقبال کو سید سلیمان ندوی کی بجائے مولانا شبلی یا شاہ ولی اللہ جیسا رفیق و رہنما مل جاتا تو ان کا دل مطمئن ہو تا کیونکہ عین اس موضوع پر حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں وہ بحث کی ہے جس کا حوالہ ہم نے اوپر دیا ہے اور جس کے بارے میں انہوں نے نہایت صراحت کے ساتھ لکھا ہے کہ معاملات اور امور تمدّن و معاشرت میں حضور نبیؐ کریم کا استدلال تمام اُمت پر حجت نہیں ہے۔

اور بالآخر ہوا بھی یہی۔ چند سال بعد مولانا شبلی کی 'الکلام' میں اقبال کی نظر سے شاہ ولی اللہ کا ایک ایسا اقتباس گزرا جس نے ان کو چونکا دیا (ایضاً: ۱۶۰)۔ اس تقریب سے انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کیا (ایضاً: ۱۶۲) اور جو خیال ان کے دل کی گہرائیوں میں سالہا سال سے موجود تھا اور جس کی تصدیق و تائید وہ کسی مستند عالمِ دین سے چاہتے تھے وہ ہو گئی۔ پھر سید سلیمان کہتے ہی رہے کہ مولانا شبلی نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی لیے ہیں وہ صحیح نہیں (ایضاً: ۱۶۱) مگر اقبال کا دل اب اپنی تحقیقات سے مطمئن ہو چکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے آخری ایام میں جب ایک علم دوست ملاقاتی نے ان سے دریافت کیا کہ کیا خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں۔ ان کی بھی ضرورت ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں لیکن نفسِ اسلام قرآن مجید میں بکمال و تمام آچکا ہے۔ خدا تعالیٰ کا منشا دریافت کرنے کے لیے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں (ملفوظاتِ اقبال: ۵۸)۔ ایک اور موقع پر ایک سوال کے جواب میں آپ نے کہا "میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں" (ایضاً: ۹۵)

مختصر یہ کہ جہاں تک آئین و دستور کا تعلق ہے، جہاں تک بنیادی عقائد و معاملات کا واسطہ ہے اقبال ہم کو قرآن حکیم کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس ضمن میں "رموزِ بے خودی" کے زیرِ نظر باب کے

کتنے ہی اشعار قابل مطالعہ ہیں۔ میں یہ مضمون اس شعر پر ختم کرتا ہوں جس میں اقبال نے ہمیں خبردار کرتے ہوئے کہا کہ اے مسلمان! اگر تو زندہ رہنا چاہتا ہے، اگر تجھے آبرو کی زندگی مطلوب ہے تو تیرے لیے فقط ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ تو قرآن کو اپنا رہنما و دستورِ حیات بنا لے۔ اس کے بغیر تیری فلاح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

گر تو می خواہی مسلماں زیستن　　　نیست ممکن جز بقرآں زیستن

ڈاکٹر محمد حمید اللہ

عربی حبشی تعلقات اور مکاتیب نبوی ؐ

قدیم زمانے میں حبش نامی ایک قبیلہ ہمیں یمن میں ملتا ہے۔ اسی بنا پر نیز علم کا سنہ سر کے تحقیقاتی نتائج کے طور پر اب یہ خیال روز افزوں مقبولیت حاصل کرتا جا رہا ہے کہ حبشی اصل میں یمن سے آئے ہوئے نوآبادکار ہیں۔ حبشہ (یا ابی سینیا) میں ایک صوبہ "امہرہ" بھی ہے۔ اس کا اب "مہرہ" سے تعلق قائم کیا جا رہا ہے، جو جنوبی عرب میں حضر موت کے مشرق میں ایک بڑا علاقہ ہے۔ لسانیاتی تحقیقات نے بھی مہرہ اور امہرہ کی بولیوں میں بڑی قربت ثابت کر دی ہے، اور میں نے ۱۹۳۳ء میں دیکھا تھا کہ جامعہ پاریس کے مدرسۂ السنۂ مشرقیہ میں اس مسئلے پر خاص طور سے توجہ کی جا رہی تھی۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت سے تقریباً ایک سو سال پہلے ذُو نواس نامی ایک یہودی بادشاہ گزرا ہے۔ اس کے زمانے میں صوبۂ نجران میں عیسائیت بہت عام ہو گئی تھی۔ طبری نے دو روایتیں بیان کی ہیں۔ ذو نواس نے یہودیت میں غلو کے باعث نجرانیوں کو عیسائیت چھوڑنے اور یہودیت قبول کرنے کا حکم دیا — یا یہ کہ ایک یہودی کے دو بچے نجران میں مارے گئے تھے اور ان کے باپ کی شکایت پر اس نے نجرانیوں کو نہائیہ (الٹی میٹم) بھیجا۔ اور جب نجرانیوں نے عیسائیت کو چھوڑنے سے انکار کیا تو ایک فوج لے کر ان کے صوبے میں پہنچا اور عیسائیوں کا بڑی بے رحمی سے قتلِ عام کیا۔ چنانچہ بڑے بڑے کھڈے یا گڑھے کھدائے ان میں آگ جلا دی اور عیسائیت سے انکار نہ کرنے والوں کو ان میں زندہ جھونک دیا۔ مفسرین کا خیال ہے کہ قرآن مجید (۸۵: ۴ تا ۸) میں آیت (قتل اصحٰب الاخدود النار ذات الوقود) میں اسی واقعے کی جانب اشارہ ہے۔

بچے کھچے آدمیوں میں سے ایک حبشہ پہنچنے میں کسی نہ کسی طرح کامیاب ہو گیا۔ اس نے جلی ہوئی انجیل نجاشی

لہ تاریخ طبری صفحہ ۹۲۵ ؎ تاریخ طبری صفحہ ۹۲۶ ؎ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے حیرہ کے حکمران کو بھی ترغیب دلائی کہ وہ اپنے علاقے میں عیسائیت کو ختم کر دے جیسا سریانی و دیگر حوالوں سے دیورشے نے اپنی فرانسیسی کتب "عرب" صفحہ ۸۲ عمود دوم و صفحہ ۸۳ عمود اول و تعلیق میں بیان کیا ہے ؎ یہ لفظ عربی میں غیر مشدد جیم کے ساتھ مستعمل ہے۔ اس معرب لفظ کا حبشی اصل نگوس (N G O S) ہے۔ جس کے لفظی معنے بادشاہ کے ہیں۔ اس سے مراد کوئی عَلَم نہیں بلکہ حبشہ کا بادشاہ ہوتا ہے۔

کو دکھائی اور فریاد و زاری کر کے انتقام پر توجہ دلائی۔ نجاشی نے جلی ہوئی انجیل بیزنطینی شہنشاہ کے پاس قسطنطنیہ بھیج دی اور کشتیاں مہیا کرنے کی استدعا کی ـــــ ابن اسحاق کا بیان ہے کہ نجران کا فریادی براہِ راست قیصر ہی کے پاس پہنچا تھا۔ اس نے کہا کہ میرا ملک بہت دور ہے میں خود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ نجاشی کو میں خط لکھتا ہوں وہ بھی عیسائی ہے اور اس کا ملک تمہارے ملک کے قریب ہے۔ وہ تمہاری مدد کرے گا اور تمہارا انتقام لے گا ـــــ قیصر کی مہیا کردہ کشتیاں حبشی بندرگاہوں میں پہنچ گئیں اور خود نجاشی نے سات سو کشتیاں تیار کرائیں اور مقامی بندرگاہوں میں تجارت کی غرض سے آئی ہوئی ایرانی اور دیگر تاجروں کی بھی بہت سی کشتیاں بیگار کے لیے روک لی گئیں۔ ان سب پر عرب کی مقامی روایتوں کے مطابق ستر ہزار اور یونانی مورخوں کے مطابق ایک لاکھ بیس ہزار سپاہی سوار کئے گئے اور آبنائے باب المندب کو عبور کر کے، جس اثنار میں بہت سی کشتیاں طوفان میں ڈوب گئیں، یمن کے ساحل پر جا اترے۔ ابن الکلبی کا بیان ہے کہ پہلے کچھ فوج بھیجی گئی جو بذاتِ خود اتنی کافی تھی کہ ذونواس کو مقابلے کی تاب نہ رہی۔ اس لیے اس نے بہت بڑی رقم پیش کرنے کے وعدے پر امان چاہی اور جب حبشی افسر رقم وصول کرنے آئے تو دھوکے سے انہیں قتل کرا دیا۔ پھر بے سری فوج کا صفایا آسان کام تھا۔ اس شکست کا انتقام لینے کے لیے نجاشی نے ستر ہزار حبشی فوج بھیجی۔ لاطینی مورخوں کے مطابق پندرہ ہزار کا مقدمۃ الجیش پیاس اور تھکن کے باعث تباہ ہو گیا۔

لڑائی کا انجام یہ ہوا کہ ذونواس کو شکست ہوئی اور اس نے خودکشی کر لی۔ اس کے بعد یمن پر حبشی قبضہ ہو گیا اور یہ علاقہ نجاشی کے قبضے میں آ گیا۔[1]

ابرہہ کی گورنری

کچھ دن بعد دو بڑے حبشی افسروں ارباط اور ابرہہ میں اَن بن ہو گئی اور ارباط کو قتل کر کے ابرہہ یمن کا گورنر بن گیا۔ نجاشی کو بھی امرِ واقعہ کا گوارا کرنا اور ابرہہ کی گورنری کو تسلیم کرنا ہی بہتر معلوم ہوا تاکہ ملک میں مزید خونریزی نہ ہو۔

ابرہہ بڑا دیندار عیسائی تھا۔ اس نے ملک میں عیسائیت کے پھیلانے کی بڑی سرگرم کوشش کی اور یمن کے پائے تخت صنعا میں ایک بہت بڑا کلیسا تعمیر کرایا جس کا نام قلیس (یعنے کلیسا) رکھا۔ اس کی تعمیر میں بیزنطینی قیصر نے قسطنطنیہ سے بہت سے کاری گر، سنگِ رخام اور چینی کی منقش اینٹیں بھیجیں۔ جب کلیسا تعمیر ہو گیا تو اسکندریہ کے بطریق نے ایک اطالوی پادری گرے جن تیوس (GREGENTIUS) کو وہاں

---

[1] تفصیلات کے لیے سیرۃ ابن ہشام صفحہ ۲۰ ما بعد، طبقات ابن سعد ج ۱ صفحہ ۵۵ تا ۵۶۔ تاریخ طبری صفحہ ۹۲۵، ما بعد معارف ابن قتیبہ صفحہ ۳۱۱ اخبار الطوال للدینوری صفحہ ۶۲۔ دیورنے کی فرانسیسی کتاب "عرب" صفحہ ۷۰۔

روانہ کیا[1]۔ نجران میں بھی ایک گرجا اور "شہدا" کا قبرستان تعمیر کیا گیا۔

مأرب کے تالاب کا کتبہ

ابرہہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رعایا پرور حکمران ثابت ہوا۔ اس نے تالابوں کی تعمیر پر بھی توجہ کی۔ اس کے کتبے اب بھی یمن میں دستیاب ہوتے ہیں۔ اور ان سے بہت سی تاریخی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ مأرب کے تالاب کا کتبہ دلچسپی کی خاطر (ارض القرآن مؤلفہ سلیمان ندوی سے) نقل کیا جاتا ہے:

"مہربان رحم والے (رحمان و رحیم) اس کے مسیح اور روح القدس کی مہربانی سے ابرہہ اکسومی حبشیوں کا رئیس ارامیس ذبمیان شاہ حبش کا محکوم سبا، ذو ریدان، حضرموت، یمنات، تہامہ اور نجد کا بادشاہ یہ یادگار قائم کرتا ہے کہ اس نے اپنے عامل یزید بن کبشہ پر فتح پائی جس کو اس نے کندہ اور ردئی پر حاکم بنایا تھا اور سپہ سالار مقرر کیا تھا۔ اور رؤسائے سبا میں سے مرہ، ثمامہ، حنش، مرثد اور صنف ذو (یعنے قلعہ دار) خلیل اور آل یزن، رؤسائے معدی کرب بن سمیفع اور ہفان اور اس کے رشتہ دار فرزندان اسلم اس کے ساتھ تھے۔

"بادشاہ نے اس کے مقابلے میں جراح قلعہ دار زبنور کو بھیجا۔ یزید نے اس کو مار ڈالا اور قصر کدار کو ڈھا دیا۔ اور کندہ، حریب اور حضرموت کے قبائل سے اس نے جمعیت اکٹھا کی۔ . . . .

"بادشاہ کو خبر ملی تو اپنی حمیری اور حبشی فوج ہزاروں کی تعداد میں ماہ ذو القیاظ۔ سنہ ۶۵۷ (یمنی، مطابق سنہ ۵۴۳ء) میں لے کر چلا۔ جب مأرب کی وادیوں میں پہنچا تو یزید خود آیا اور تمام سرداروں کے سامنے اس کی اطاعت قبول کر لی۔ . . . . .

"اس اثنا میں مأرب کے تالاب کی دیوار، حوض اور دروازے کے ٹوٹنے کی خبر ماہ ذو المدرح سنہ ۶۵۷ (یمنی، مطابق ۵۴۳ء) میں آئی۔ قبائل کو فرمان بھیجا کہ پتھر، لکڑی اور سیسہ بند کے درست کرنے کے لیے مہیا کریں۔ بادشاہ پہلے مأرب گیا اور وہاں کے کنیسے میں نماز ادا کی۔ پھر موقع پر گیا۔ نیو کھودی اور تعمیر شروع ہوئی . . . . . .

"بادشاہ ان رئیسوں سے معاہدہ کر کے واپس آیا۔ شہزادہ اکسوم، قلعہ دار معاہر یعنے فرزند بادشاہ مرجزف قلعہ دار وزناج، عاول قلعہ دار فانش اور قلعہ داران شولمان" "شعبان" رعین، ہمدان وغیرہ۔

---

[1] چنانچہ (۲۳) دفعات کا ایک دستور العمل اس نے ملک میں نافذ کرایا جس کی یونانی اصل اب بھی ویانا کے کتب خانے کے مخطوطوں میں محفوظ ہے۔ دیکھئے ویدرڈے کی فرانسیسی کتب عرب صفحہ ۱۰، کالم دوم، (تعلیق)

"مہربان (رحمان) کی عنایت سے نجاشی، قیصر روم، منذر (یعنے حیرہ کے بادشاہ) اور حارث بن جبلہ (غسان کے بادشاہ) اور دوسرے بادشاہوں کی طرف سے دوستی اور محبت کے اظہار کے لیے ماہ دوان ۶۶ء (یمنی، مطابق سنہ ۵۴۳ء) میں سفیر آئے ...."

اصحاب الفیل

مآرب ساگر کی اس مرمت کے ستائیس سال بعد ۵۷۰ء میں اس ابرہہ نے مکہ معظمہ پر حملہ کیا۔ عرب مورخ اسے اصحاب الفیل کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جدید یورپی مولفوں کا خیال ہے کہ ابرہہ حقیقت میں خشکی کی راہ سفر کر کے شام جانا اور بیزنطینی شہنشاہ کو ایران کے خلاف مدد دینا چاہتا ہوگا۔ مگر عرب مورخ اس کا باعث اپنے بعض ہم وطنوں کی شرارت بتاتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ قلیس (کلیسائے صنعا) کی تعمیر سے بت پرست عربوں کو سخت غصہ آیا اور ان میں سے ایک من چلے کو جو سوجھی تو وہاں پہنچ کر چپکے سے ایک رات وہاں غلاظت کی اور بھاگ آیا۔ دریافت اور تحقیقات پر یہ قیاس کیا گیا کہ کسی مکے والے کی شرارت ہے اور کعبے کی خاطر قلیس کی تذلیل کی گئی ہے۔ غرض ابرہہ بہت سی فوج اور ایک ہاتھی لے کر روانہ ہوا۔ جب مکے کے قریب پہنچا تو قرآن مجید کے مطابق پرندوں کے جھنڈ (طیراً ابابیل) آئے اور پڑاؤ پر کنکریاں گرائیں۔ نہ معلوم یہ کنکریاں کن جراثیم سے متاثر تھیں کہ فوج میں وبا پھیل گئی۔ بہت سے لوگ مر گئے۔ کچھ ابرہہ کے ساتھ یمن واپس ہو گئے۔ اور کچھ جو بیمار ہو گئے وہیں رہ گئے۔ یہ لوگ سپاہی تھے۔ اس لیے یہ امر قرین قیاس ہے کہ بعد میں یہ مکے والوں کے ان محافظ دستوں میں کام کرنے لگے ہوں جو کاروانوں کی حفاظت کے لیے قافلے کے ساتھ آیا جایا کرتے تھے۔ ہاتھی کے اسی واقعے کے سال آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پیدا ہوئے۔

یورپی مورخوں کا خیال ہے کہ چونکہ حبشہ بیزنطینی حکومت کے ماتحت نہیں تو زیر اثر ضرور تھا، اس لیے بیزنطینی حکومت کو توقع تھی کہ یمن پر حبشی قبضے سے اسے معاشی مدد ملے گی اور ہندوستان سے ریشم کی خریداری یمن کے ذریعے سے آسان ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں کئی بیزنطینی سفارتیں بھی یمن آئیں۔ لیکن ایرانی تاجر اپنے وسیع کاروبا

۱؎ اکثر مورخ یہی کہتے ہیں اور قرآن مجید میں اصحاب الفیل میں "فیل" کا لفظ واحد ہی آیا ہے گو بعض مورخین کہتے ہیں کہ متعدد ہاتھی تھے۔ ابن ہشام اور طبری (صفحہ ۹۴۵) نے ہاتھی کا نام "محمود" لکھا ہے۔ ایک حبشی ہاتھی کا نام خالص عربی لفظ قرین قیاس نہیں۔ ممکن ہے یہ لفظ MAMMOTH کا معرب ہو اور یہ ہاتھی مموت نسل کا ہو۔ طبری کے مطابق یہ ہاتھی جو غیر معمولی قد و قامت کا تھا، ابرہہ کی درخواست پر نجاشی نے حبش سے یمن بھیجا تھا۔

۲؎ عرب مورخ بیان کرتے ہیں کہ حجاز میں چیچک وغیرہ وبائیں پہلی مرتبہ اسی وقت آئیں۔ اس سے پہلے لوگ ان سے واقف نہ تھے (طبری صفحہ ۹۴۵)۔

۳؎ الازمنہ والامکنہ، باب اسواق العرب۔

کے باعث منڈیوں پر چھائے رہے بلکہ خود عدن اور دیگر یمنی منڈیوں میں ایرانی اثر روز افزوں ہی ہوتا گیا۔ چنانچہ مرزوقی[1] نے بیان کیا ہے کہ عدن میں عطر بنتا تھا جو اپنی لاجواب خوبیوں کے باعث ہند اور سندھ اور فارس و روم تک درساور ہوتا تھا۔ ابھی ابرہہ کے انتقال کو زیادہ دن نہیں گزرے تھے کہ ایرانیوں نے یمن پر حملہ کیا اور حبشیوں کو شکست دے کر اس پر قبضہ کر لیا[2]۔

حجازی عربوں کے تعلقات

حجازی عربوں کے تعلقات حبشہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت قدیم رہے ہیں۔ قرآن مجید میں متعدد حبشی الفاظ کا پایا جانا اس سلسلے میں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ قدیم زمانے میں چین اور ہندوستان کا تجارتی مال یمن آتا اور خشکی کے راستے حجاز اور شام سے گزر کر یورپ جاتا تھا۔ جب رومیوں اور بیزنطینیوں نے بحر احمر میں نقل و حمل شروع کر دی تو حجازیوں کے روزگار پر خاص کر بہت اثر پڑا تھا۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پردادا ہاشم نے سخت جدوجہد کی اور ہمسایہ ممالک سے تجارتی کاروانوں کے لانے کی اجازت حاصل کی۔ ابن سعد[3] اور امام ابن حنبل[4] وغیرہ[5] کا بیان ہے کہ قیصر روم نے ہاشم کو شام آنے کا پروانہ عطا کیا اور اپنے زیر اثر فرمانروائے حبش کے نام بھی ایک سفارشی خط لکھ دیا۔ ہاشم نے اپنے بھائی کو حبشہ بھیجا اور ان کو نجاشی نے قیصر کی سفارش کی بنا پر اس بات کا منشور عطا کیا کہ ان کا تجارتی کاروان حبشہ آیا کرے۔ وادی غیر ذی زرع (مکہ) کے تجارت پیشہ اپنے اور آس پاس کے علاقے سے عموماً چمڑے، گوند، لوبان وغیرہ بیچنے کے لیے لے جاتے تھے۔ قریبی میلوں میں گھی وغیرہ بھی بیچتے تھے۔ اونی کپڑے اور قبائیں بھی عرب کی مقامی پیداوار میں شامل تھیں۔ ان چیزوں کے بدلے میں وہ زیادہ تر غلہ حاصل کیا کرتے تھے۔ حکومت شام نے ہتھیار کی برآمد بند کر دی تھی۔ موقع ملتا تو یہ لوگ اس کو بھی چوری چھپے درآمد کر لیا کرتے تھے[6]۔ حبشہ جانے کے دو راستے تھے۔ حجاز سے خشکی کی راہ فلسطین اور مصر ہوتے ہوئے جاتے یا بندرگاہ جدہ سے کشتیوں پر سوار

---

[1] الازمنہ والامکنہ، باب اسواق العرب [2] تاریخ طبری صفحہ ۹۵۲ و مابعد [3] طبقات جلد ۱ صفحہ ۴۳، ۴۵ [4] مسند جلد ۱ صفحہ ۴۶۱
[5] تاریخ طبری صفحہ ۱۰۸۹، مابعد۔ تاریخ یعقوبی جلد ۱ صفحہ ۲۸۰۔ لسان العرب تحت کلمۂ ایلاف۔ نیز سورۂ ایلاف کی تفسیریں ایلاف کے معنے بھی امن نامے کے ہیں۔ دیکھئے کتاب المحبر لابن حبیب ورق ۵۸/ب

[6] لامنس کی فرانسیسی کتاب "مکہ بوقت ہجرت" صفحہ ۱۲۵ تا ۱۳۰ بحوالہ جرمن کتاب گو تر بوک۔ نیز ہفیننگ کی جرمن کتاب "اسلامی قانون خارجہ" صفحہ ۱۰۷۔ مجموعہ قوانین جسٹی نین (کتاب کوڈ حصہ چہارم باب ۴۱ ب د ج) میں تلوار و دیگر ہتھیار، نیل اور شراب وغیرہ کی برآمد "وحشی" علاقے میں ہونے دینے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اور قدیم رومی حکمرانوں کے احکام کا بھی ان دفعات میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان طویل لاطینی دفعات کا ترجمہ کرنے کی جگہ یہاں خلاصہ دیا گیا ہے۔

ہوکر باب المندب سے ہوتے ہوئے کسی حبشی بندرگاہ میں جا اُترتے تھے۔ قرآن مجید میں سمندر کا نہایت مدققانہ تذکرہ اور کشتیوں کے چلنے، طوفان اور خراب موسم سے دوچار ہونے اور سمندری مسافروں کے پریشان ہونے کا نفسیاتی منظر اور سب سے بڑھ کر بحری اصطلاحات وغیرہ کے طور پر بعض حبشی الفاظ کا استعمال —— یہ تمام امور بتاتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین مکی وحجازی مخاطب بحری سفر اور حبشی سمندر سے کتنی گہری واقفیت رکھتے تھے۔ اگر عربی مورخوں پر اعتماد کیا جائے تو مکی تاجر خود نجاشی سے شخصی تعارف رکھتے تھے اور اس کے دربار میں باریاب ہوا کرتے تھے۔ شاید نبی کریم کو بھی کبھی نبوت سے پہلے اس کا موقع پیش آیا ہو، اگرچہ سیرت نگار اور سوانح نویس اس بارے میں خاموش ہیں۔ لیکن جو شخصیت زیادہ تر اپنے تجارتی معاملات میں راست بازی کے باعث الامین کے قومی خطاب سے مخاطب ہوئی ہو، جس نے نہ صرف یمن اور شام کا بلکہ بروایت امام حنبل بحرین وعمان جیسے دور دراز ممالک کا خاصا تفصیلی سفر کیا ہو، اس سے یہ بات اس زمانے میں عقلاً بعید نہیں معلوم ہوتی کہ کبھی حبشہ بھی گئی ہو، جہاں اس کے ہم وطن ہر سال نہیں تو اکثر آیا جایا کرتے تھے۔ آپؐ نے اپنے چچازاد بھائی کو حبشہ ہجرت کرتے وقت جو تعارفی خط عطا[1] فرمایا تھا، اور جس میں نجاشی کو واقفانہ انداز میں لکھا تھا کہ ان نو آمدوں کا مہمان نوازانہ استقبال کرے وہ بھی اس گمان کو مزید تقویت پہنچاتا ہے۔

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت

۶۱۰ء میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے مکۂ معظمہ میں اس بات کا اعلان فرمایا کہ آپؐ کو خدا نے اپنا پیغام رساں بنا کر بغرض ہدایت بھیجا ہے۔ بت پرست یا بے مذہب ہم شہریوں کو جب خدائے واحد پر ایمان لانے کے لیے کہا گیا اور بتوں کی بے سودی کا بڑی شد و مد سے ذکر ہوا تو نامعقول جوش وخروش سے اس کی مخالفت ہوئی اور اکا دکا جو بھی اس تحریک سے متاثر ہوئے ان کی جان کے لالے پڑ گئے۔

چار پانچ سال کی ان تھک اور بے لوث تبلیغ کا نتیجہ یہ نکلا کہ چند درجن مکی مسلمان ہو گئے۔ شہر میں ہم وطنوں کے ہاتھوں جن فتنہ وفساد سے سابقہ تھا اُس کے باعث آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو مشورہ دیا کہ ترکِ وطن کر کے حبش چلے جائیں "جہاں ایک منصف مزاج بادشاہ حکمران ہے اور جس کے ملک میں کسی پر ظلم نہیں ہوتا[2]"۔ ان مہاجرین میں جو حبش گئے آں حضرتؐ کے چچازاد بھائی حضرت جعفر طیارؓ بھی شامل تھے۔

مکتوباتِ نبوی

تاریخ نے ایسے کوئی دو ڈھائی سو خط محفوظ کئے ہیں جو آں حضرتؐ نے مختلف قبائلی شیوخ، صوبجاتی افسروں

---

[1] جیسا کہ آیندہ مفصل بیان ہوگا

[2] سیرۃ ابن ہشام صفحہ ۲۰۸

اور ہمسایہ حکمرانوں کے نام تحریر فرمائے تھے۔ جو شخص پورے جزیرہ نمائے عرب کا حکمران بن چکا ہو، اس کے لیے یہ تعداد کچھ بڑی نہیں —— اور انہیں خطوں میں سے ایک جسے طبری، ابن القیم، قسطلانی اور قلقشندی نے اپنی کتابوں میں محفوظ کیا ہے یہ ہے :

بسم اللہ الرّحمٰن الرّحیم ط

"من محمد رسول اللہ الی النجاشی الأصحم ملك الحبشه۔ انی احمد الیك اللہ الذی لا الٰہَ الا ھو الملك القدوس السلام المؤمن المھیمن واشھد ان عیسی بن مریم روح اللہ وکلمتہ القاھا الی مریم البتول الطیبة الحصینة حمَلتہ من روحہ ونفخہ کما خلق آدم بیدہٖ ۔ وانی ادعوك الی اللہ وحدہٗ لا شریك لہٗ وان تتبعنی وتومن بالذی جاءنی فانی رسول اللہ وانّی ادعوك وجنودك الی اللہ عزّ وجل وقد بلغت ونصحت فاقبلوا نصحی وقد بعثت الیکم ابن عمی جعفراً و معہ نفر من المسلمین فاذا جاءك فاقرھم ودع التجبّر والسلام علی من اتبع الھدیٰ۔

محمد رسول اللہ کی طرف سے نجاشی اصحم بادشاہ حبشہ کے نام۔ میں اس خدا کی تعریف تمہیں لکھتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں جو مقدس، سلامتی والا، امان دہندہ اور سلامت رکھنے والا ہے اور میں اقرار کرتا ہوں کہ مریم کے بیٹے روح اللہ اور کلمۃ اللہ ہیں جن کو پاک اور برائی سے محفوظ مریم بتول کی طرف ڈالا گیا تو وہ خدا کی روح اور پھونک سے حاملہ ہوئیں جیسا کہ خدا نے حضرت آدم کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا تھا۔ میں تجھے خدائے واحد لاشریک کی طرف بلاتا ہوں تاکہ تو میری اتباع کرے اور مجھ پر نازل شدہ چیز پر ایمان لائے۔ کیونکہ میں خدا کا رسول ہوں میں تجھے اور تیرے لشکروں کو خدائے عزوجل کی طرف بلاتا ہوں میں نے پیام پہنچا دیا اور بہی خواہی کی ہے۔ اب میری بہی خواہانہ نصیحت کو قبول کر۔ اور میں نے تیرے پاس اپنے چچا زاد بھائی جعفر کو بھیجا ہے جس کے ہمراہ چند مسلمان بھی ہیں جب وہ تیرے پاس آئے تو ان کی مہمانداری کر اور تکبر چھوڑ دے۔ سلام اس پر جو راہ ہدایت پر چلے۔

عام طور سے اسلامی مورخ اس خط کو ۶ھ کے اواخر کے واقعات میں بیان کرتے ہیں جب کہتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد ہمسایہ ممالک کے فرمانرواؤں کو دعوتِ اسلام کی تبلیغ کی۔ مگر اوپر نقل کیے ہوئے خط کا آخری فقرہ غور طلب ہے "میں نے اپنے چچا زاد بھائی جعفر کو تیرے پاس بھیجا ہے اور اس کے ساتھ کچھ مسلمان ہیں۔ جب وہ تیرے پاس آئے تو ان کی مہمان داری کر ......" کیا یہ عبارت ۶ھ ہجری میں لکھی جا سکتی ہے، جب کہ ان مہاجرین کو حبشہ پہنچے ہوئے پندرہ سال ہونے کو آئے تھے؟ بظاہر یہ خط تعارف کی غرض سے حضرت جعفر طیار کو دیا گیا تھا جب وہ حبشہ جا رہے تھے۔ اگر سیرت نگاروں کی خاموشی کو کوئی مانع نہ قرار دیا جائے تو خط کے واقف کارانہ انداز سے یہ گمان ہوتا ہے کہ نبوت سے پہلے آں حضرت خود حبشہ تشریف لے گئے اور مثل بعض دیگر ملکی تاجروں کے نجاشی سے شخصی تعارف حاصل کیا تھا۔ آپ کا مہاجرین سے

چلتے وقت فرمانا کہ "حبش میں ایک ایسے بادشاہ کی حکمرانی ہے جس کے دَور میں کسی پر ظلم نہیں ہوتا" اس کی مزید تائید کر سکتا ہے۔ احادیث میں بعض وقت آں حضرتؐ کی زبان سے چند حبشی الفاظ بھی مروی ہیں۔

اتفاق سے ۱۹۳۹ء میں جب میں آکسفرڈ میں "کتابتِ مدینہ" پر لیکچر دینے گیا تھا تو پروفیسر مارگولیوث آں جہانی نے میری توجہ اس جانب منعطف کرائی کہ اسکاٹ لینڈ کے ایک مستشرق کو حال میں یہ خط ملا ہے اور میری مراسلت موصوف کو بھیج دی۔ اس کے جواب میں مستشرق مذکور (ڈی۔ ام ڈنلاپ ساکن براڈکرک اسکاٹ لینڈ) کا جواب ملک شام سے ۲ر جون ۱۹۳۹ء کا چلا ہوا مجھے حیدرآباد میں ملا جس میں لکھا تھا کہ بعض غیر معمولی حالات میں یہ خط فلسطین کے ایک پادری کے پاس سے حال میں خریدا گیا ہے اور یہ کہ وہ اسے جلد لندن کے رسالہ جے آر۔ اے ایس میں ایک مضمون کے ساتھ شائع کرانے والا ہے۔ مزید مہربانی سے اس نے خط کی ایک دستی نقل فوراً بھیج دی۔ فوٹو وطن واپسی پر بھیجنے کا وعدہ کیا۔ لیکن اس دوران میں جنگ عالمگیر چھڑ گئی۔ مذکورہ نقل یوں ہے:

۱- بسم اللہ الرحمن الرحیم

۲- محمد رسول اللہ الی النجا -

۳- شی عظیم الحبشۃ سلام علی من -

۴- اتبع الھدی اما بعد فانی احمد الیہ -

۵- لک اللہ الذی لا الٰہ الا ھو الملک -

۶- القدوس السلام المومن المھیمن -

۷- واشھد ان عیسی بن مریم روح -

۸- اللہ وکلمتہ القاھا الی مریم البتو-

۹- ل الطیبۃ الحصینۃ فحملت بعیسی من ر-

۱۰- وحہ ونفخہ کما خلق آدم بیدہ و-

۱۱- انی ادعوک الی اللہ وحدہ لا شر-

۱۲- یک لہ والموالاۃ علی طاعۃ وان -

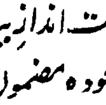
۱۳- تتبعنی وتومن بالذی جاء نی فانی ر-

۱۴- سول اللہ - وانی ادعوک وجنو-

۱۵- دک الی اللہ عزوجل وقد بلغۃ -

۱۶- ت ونصحت فاقبل نصیحتی والسلام-

۱۷- علی من اتبع الھدی



اس خط سے میرے عرصے کے اس گمان کی تائید ہوتی ہے کہ مذکورۂ صدر تعارفی خط میں دو خطوط کی عبارتیں مدغم ہو گئی ہیں۔ چنانچہ یہاں جعفر طیار کے تعارف کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی "دع التجبر" کا درشت اندازِ بیان۔

اس کے بعد مسٹر ڈنلاپ کا ایک اور خط گلاسگو سے آیا جس میں انہوں نے لکھا کہ ان کا موعودہ مضمون رسالہ جے۔ آر۔ اے۔ ایس لندن بابت جنوری ۱۹۴۰ء میں چھپ گیا ہے اور اس میں مکتوب مبارک کا فوٹو بھی شامل ہے۔

اصل نامۂ مبارک ایک جھلی پر ہے جو (۱۳ ½) انچ لمبی اور (۹) انچ چوڑی ہے۔ جس پر علاوہ مُہر کے سترہ

سطریں خط جلی میں ہیں اور صاف پڑھی جاتی ہیں۔ مکاتیب نبویہ بنام مقوقس ومنذر کے خط سے اس کا خط بدلا ہوا ہے اور معلوم ہوتا ہے کاتب دوسرا ہوگا۔ لیکن انداز خط اور رسم الخط وہی قدیم ہے۔ مسٹر ڈنلاپ کے دوست ماہرین نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ مکتوبوں کے آخر میں جو مہر ہے وہ بہرحال ہم شکل اور ہم خط اور یکساں ہے۔ اور یہ امر خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔ اوپر ہم نے مسٹر ڈنلاپ کے خط کے حوالے سے جو متن نقل کیا ہے اس میں اصلی خط دیکھنے پر خفیف ترمیم کرنی پڑتی ہے۔ چنانچہ سطر ۱۳ میں توٌمن کی جگہ توقن پڑھا جائے اور سطر ۱۶ میں فاقبل ونصیحتی کی جگہ "فاقبلو نصیحتی" (بغیر الف جمع کے) اور سطر ۱۷ میں اتبع کی جگہ اتّبع (دو ت سے) لکھا ہوا ہے۔ اور یہ آخری دونوں چیزیں میرے نزدیک فن تحریر کے آغاز کا زمانہ ہونے کی وجہ سے خط کے اصلی ہونے کی دلیل ہیں۔ زمانۂ مابعد کا جعل ہوتا تو کاتب ایسی "غلطیاں" نہ کرتے۔ اصل میں یہ غلطیاں نہیں ہیں بلکہ عہد نبوی میں ان کا رواج ہونا خود قرآن مجید سے ثابت ہے۔ چنانچہ ماضی جمع کے صیغے ہیں بارہا بغیر الف کے قرآن میں الفاظ ملتے ہیں اور آیت والسماء بنیناھا بايد میں دو ی لکھتے ہیں حالانکہ تلفظ "بأید" ہے۔ نامہ مبارک کی روشنائی کھجور کے رنگ کی سرخ ہے۔ اسے دمشق میں کسی شخص نے ۱۹۳۸ء میں حبشہ کے ایک پادری سے خرید کیا اور اسے کچھ دن انگلستان بھیجا گیا تاکہ برٹش میوزیم وغیرہ کے ماہرین اس کی جانچ کریں اور پھر مسٹر ڈنلاپ کا بیان ہے کہ "میں نے اسے واپس لے جا کر اس کے مالک کو پہنچا دیا جو دمشق کا ایک شہری ہے"۔ مضمون نگار نے یہ بھی لکھا ہے کہ جن ماہرین نے اسے دیکھا ان میں سے متعدد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ اس جعلی کا نئے کی جگہ پرانا ہونا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے برٹش میوزیم کے ماہروں نے البتہ اس کا اتنا قدیم ہونا کہ عہد نبوی کا ہو تسلیم نہیں کیا —— لیکن ظاہر ہے کہ جب تک عہد نبوی کی کسی اور اصلی اور مسلمہ جعلی سے اس کا مقابلہ نہ کیا جائے صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ "یہ اتنی پرانی نہیں معلوم ہوتی"۔

کفارِ مکہ کا وفد حبشہ میں

بہرحال جب متعدد جماعتیں مہاجرین کی حبشہ پہنچیں تو مکے والے اس کی روک تھام کے لیے تدبیریں سوچنے لگے آخر انہوں نے ایک وفد بھیجا[1] جو نجاشی سے ان "ملزمین" کی حوالگی کا مطالبہ کرے۔ نجاشی نے مسلمانوں کو جوابدہی کا موقع دیا۔

انہوں نے کہا کہ ہم نے کئی ہیں کوئی جرم یا فعل ناجائز نہیں کیا ہے۔ ہم پہلے گمراہ تھے۔ اب خدا نے ہمارے پاس ایک نبی بھیج کر ہماری ہدایت کا سامان کیا ہے۔ اور ہم ہموطنوں کے ظلم اور بے دردی سے مجبور ہو کر یہاں پناہ

---

[1] سیرۃ ابن ہشام صفحہ ۲۱۷ ومابعد

لینے آئے ہیں۔ قریشی وفد کا سردار عمرو بن العاص جیسا زبردست موقع شناس سیاست داں تھا۔ چنانچہ اس نے فوراً پہلو بدل کر نجاشی کے نازک اور حسّاس ترین جذبات پر وار کیا اور پوچھا "مگر مسلمان یہ تو بتائیں کہ وہ حضرت عیسٰی کے متعلق کیا عقائد رکھتے ہیں؟" مسلمانوں کے نمائندے حضرت جعفر طیار نے قرآن مجید[1] کی چند آیتیں پڑھیں جن میں حضرت عیسٰی کو روح اللہ، کلمۃ اللہ، ابن مریم اور بن باپ کے پیدا ہونے والا کہا گیا ہے اور ان کے ابن اللہ ہونے کا انکار کیا گیا ہے۔ نجاشی فرقۂ طبیعت واحدہ کا (مانوفزائمسٹ) عیسائی تھا اور ان دنوں اس فرقے اور یونان و روما کے عیسائیوں میں بڑے سخت اختلافات تھے۔ آخر الذکر اس بات کے قائل تھے کہ حضرت عیسٰی میں بوقت واحد دو طبیعتیں تھیں، انسانی بھی اور خدائی بھی۔

حضرت عیسٰی کے متعلق سب عیسائی قائل ہیں کہ وہ روح اللہ، کلمۃ اللہ، ابن مریم اور بن باپ کے پیدا ہوئے تھے۔ اس لیے شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ نجاشی اور اس کے درباری پادریوں نے مسلمانوں کو بھی عیسائی خیال کیا ہو، اور اس بنا پر بت پرست مکیوں کے حوالے کرنے سے انکار کیا ہو۔ مسلمان حضرت عیسٰی کے متعلق ابن اللہ ہونے سے یک لخت انکار کرتے ہیں۔ ممکن ہے نجاشی جو فرقۂ طبیعت واحدہ کا پیرو تھا، مسلمانوں کے نقطۂ خیال کی طرف مائل ہو گیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ یہ خیال کرتا ہو کہ مسلمان دراصل عیسائیوں کا ایک نیا فرقہ ہیں[2]۔ اور رفتہ رفتہ حبشی ماحول میں وہ فرقۂ طبیعت واحدہ میں شامل ہو جائیں۔ اور تاریخ بھی بتاتی ہے کہ ان مسلمانوں میں سے جو اپنے مرکز اور ہادیٔ سے دور جا پڑے تھے کم از کم دو نے عیسائیت قبول کر لی (دیکھئے ابن ہشام صفحہ ۷۸۳، تا ۷۸۴۔ تاریخ طبری صفحہ ۱۷۶۷)۔

نجاشی کا اسلام

مسلمان مولف بہر حال اس کے قائل ہیں کہ نجاشی نے اسلام قبول کر لیا تھا اور یہ کہ جب اس کے مرنے کی اطلاع ملی تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ مگر یہ ہجرت کے بعد کا واقعہ ہے۔ مکے میں بعض عجیب حالات میں عارضی طور سے چند دن کے لیے یہ مشہور ہوا کہ قریش کو آنحضرت صلی اللہ

---

[1] سورہ مریم کی آیتیں

[2] اسلام کو شروع ہو کر اس وقت تک بہ مشکل پانچ سال گزر رہے تھے اور بجز عقائد کے بہت کم احکام نازل ہوئے تھے۔ مسلمان نماز میں بھی غالباً بیت المقدس ہی کی طرف رخ کرتے تھے جو عیسائیوں کا مقدس ترین مقام ہے۔ ان حالات میں ان پر حبشی کے لیے عیسائیت کا گمان کرنا تعجب کے قابل نہ ہوگا۔ بدقسمتی سے حبشہ کی ہم عصر تاریخیں محفوظ نہیں رہیں ورنہ ہمیں اسلامی مورخوں کے بیانات کا مقابلہ کرنے کا موقع ملتا۔

علیہ وسلم سے اب کوئی پرخاش نہیں رہی، تو فوراً حبشہ سے بہت سے مہاجر وطن واپس آ گئے۔ اس عرصے میں جب حالات کی توضیح ہو گئی تو یہ لوگ اور بعض دیگر کی مسلمان پھر حبشہ واپس چلے گئے۔[1]

مہاجرین کی واپسی

اس کے بعد کئی سال تک کوئی اور خاص واقعہ پیش نہیں آیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مقامی سلوک سے دل برداشتہ ہو کر مدینہ ہجرت کر جاتے ہیں۔ اور مقامی و مضافاتی قبائل سے سمجھوتہ کر کے اپنے اقتدار کو مستحکم کرتے ہیں۔ اور پھر قریش پر، جن کے تجارتی کاروان مسلمانوں کے زیر اثر علاقے سے گزر کر شام جاتے تھے، معاشی دباؤ ڈالتے ہیں۔ اور نتیجتہً بدر وغیرہ کی جنگ ہوتی ہے، جس میں عموماً قریش کو سخت شکست ہوتی ہے تو قریش کی ایک اور سفارت حبشہ جاتی ہے اور موقع دیکھ کر چاہتی ہے کہ آں حضرت صلعم کے خلاف اپنا غصہ مہاجرین حبشہ پر اتاریں۔ مگر انہیں اس دفعہ بھی ناکامی ہوتی ہے۔ مملکت اسلامیہ کی عام ترقی کے بعد اب اس بات کی ضرورت نہیں رہی تھی کہ مسلمان غیر ممالک میں پناہ لیتے ہیں۔ اس لیے اس زمانے یعنی سنہ ۶ھ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سفیر حبشہ بھیجا کہ ان مہاجرین کو مدینہ لائے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش پر نجاشی نے مہاجرین میں سے ایک نوجوان بیوہ کا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے غائبانہ عقد بھی کرا دیا تھا۔ ان بی بی کو ساتھ لے جانا بھی مقصود تھا۔ نجاشی نے دھوم دھام سے مسلمانوں کو رخصت کیا اور انہیں تحفے تحائف دے کر اپنے جہازوں میں مدینہ روانہ کیا۔[2] مورخ لکھتے ہیں کہ نجاشی نے کئی کشتیاں اور بھی ساتھ کیں جن میں اس کا بیٹا اور بہت سے حبشی تھے۔ اور منشا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوستانہ سلام پہنچانا تھا۔

نجاشی کا خط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام

طبری اور ابن اسحاق نے نجاشی کا خط بھی محفوظ کیا ہے جس میں نجاشی نے اپنے پوشیدہ اسلام لانے اور اپنے بیٹے کے بھیجنے کا ذکر کیا ہے جو یہ ہے:

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

الی محمد رسول اللہ من النجاشی الاصحم بن ابجر۔ سلام علیک یا نبی اللہ ورحمۃ اللہ وبرکاتہ من اللہ الذی لا الہ الا ھو الذی ھدانی الی الاسلام۔ اما بعد فقد بلغنی کتابک

بخدمت محمد رسول اللہ از طرف نجاشی اصحم بن ابجر، تجھ پر اے اللہ کے نبی سلام، اور اللہ کی رحمت اور برکتیں اس اللہ کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور جس نے مجھے اسلام کی ہدایت دی۔ یا رسول اللہ آپ کا خط مجھے ملا جس میں حضرت عیسیٰ کا ذکر تھا۔ زمین اور آسمان کے مالک کی قسم

---

[1] تاریخ طبری صفحہ ۱۶۰۲ و مابعد [2] طبقات ابن سعد ج ۱ [3] طبری صفحہ ۱۵۷۰۔ ابن ہشام صفحہ ۱۰۰۲

یارسول اللہ فیما ذکرت من امر عیسیٰ۔ فورب السماء والارض ان عیسیٰ ما یزید علیٰ ما ذکرت ثغروقاً۔ انہ کما قلت۔ وقد عرفنا ما بعثت بہ الینا وقد قرینا ابن عمک واصحابہ فاشھد انک رسول اللہ صادقاً مصدوقاً۔ وقد بایعت ابن عمک واصحابہ واسلمت علیٰ یدیہ للہ رب العالمین۔ وقد بعثت الیک یابنی ارھا بن الاصحم بن ابجر فانی لا املک الا نفسی وان شئت ان اٰتیک فعلت یارسول اللہ فانی اشھد ان ما تقول حق۔ والسلام علیک یا رسول اللہ

کہ آپ کی بیان کردہ چیز سے حضرت عیسیٰ رتی بھر بھی زیادہ نہیں ہیں۔ وہ ویسے ہی تھے جیسا آپ نے فرمایا ہے۔ ہم نے آپ کے فرستادوں سے تعارف حاصل کیا اور آپ کے چچازاد بھائی اور اس کے ساتھیوں کی مہمان داری کی۔ میں اقرار کرتا ہوں کہ آپ اللہ کے سچے اور تصدیق یاب رسول ہیں۔ میں نے آپ کے چچازاد بھائی اور اس کے ساتھیوں کی بیعت کی اور اس کے ہاتھوں خدائے رب العالمین کے سامنے سراطاعت تسلیم کیا۔ میں نے آپ کی خدمت میں اپنے بیٹے ارہا بن اصحم بن ابجر کو بھیجا ہے کیونکہ میں اپنی ذات کے سوا کسی کا مالک نہیں۔ اگر آپ چاہیں کہ میں آپ کے پاس آجاؤں تو آجاؤں گا کیوں کہ میں اقرار کرتا ہوں کہ جو آپ فرماتے ہیں وہ حق ہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ۔

یہ وفد حبشہ سے چلا لیکن بعض مورخ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہ کشتیاں جن میں حبشی سوار تھے سب ڈوب گئیں۔ تو بعض دیگر مورخ بیان کرتے ہیں کہ ان میں سے چند سلامت رہیں۔ جب یہ سفارت مدینہ آئی تو آں حضرت صلعم وفورِ اخلاق سے ان کی خود خدمت کرتے رہے۔ یہ حبشی سپاہی بعض جنگوں میں مسلمانوں کے ساتھ شریک بھی رہے۔ نے تاریخ مدینہ میں یہاں تک لکھا ہے کہ نجاشی کے بیٹے نے حضرت علیؓ سے موالات یا بھائی چارہ اختیار کر لیا اور حبشہ واپس جا کر تخت نشین ہونے سے انکار کر دیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خط نجاشی کے نام

اس سفارت کے جواب میں آں حضرت صلعم نے بھی نجاشی کو کچھ تحفے بھیجے مگر اس عرصے میں اس نجاشی کا انتقال ہو گیا۔ امام مسلم لکھتے ہیں کہ اس کے جانشین کو آں حضرتؐ نے ایک تبلیغی خط لکھا مگر اس کا انجام معلوم نہیں۔

یہ خط بیہقیؒ نے ابن اسحاق کی کتاب سے نقل کر کے محفوظ کیا ہے اور وہ یہ ہے :

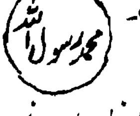
ھذا کتاب من محمد النبی الی النجاشی الاصحم عظیم الحبشہ۔ سلام علیٰ من اتبع الھدیٰ وآمن باللہ و رسولہ واشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہٗ لا شریک لہٗ

یہ خط پیغمبر محمدؐ کا حبشیوں کے سردار نجاشی اصحم کے نام ہے۔ سلامتی اس شخص کے لیے ہے جو راہ ہدایت کی پیروی کرے اور اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے۔ میں اقرار کرتا ہوں کہ سوائے اللہ کے کوئی معبود نہیں وہ اکیلا

لہ حوالے طبری صفحہ ۱۵۱۹ تا ۔، عن ابن اسحاق۔ صبح الاعشی جلد ۶ صفحہ ۶۶۴ تا ۶۷، عن ابن اسحاق تاریخ ابن کثیر ج ۳ صفحہ ۸۴ ۔ زاد المعاد لابن القیم ج ۳ صفحہ ۶۰ ۶۱۔ اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین لابن طولون خط ۳ ۔ زیلعی، تخریج احادیث ۔ الہدایہ کا ضمیمہ، مکتوب ۲/۱ ۔ سواطع الانوار تاریخ حبشہ بر موقع

سہ میں نے ہدایہ ابن کثیر میں یہ حوالہ پایا ہے۔

لم یتخذ صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبدہ ورسوله۔
وادعوك بدعایة الاسلام فانی انا رسوله۔ وأدعوك
بدعایة الاسلام فانی انا رسوله فأسلم تسلم۔ یا
اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم
الا نعبد الا الله ولا نشرك به شیئا ولا یتخذ بعضنا
بعضا اربابا من دون الله۔ فان تولوا فقولوا اشهدوا
بانا مسلمون۔ فان ابیت فعلیك اثم۔
النصاری من قومك۔ (مہر)



ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس کے نہ بیوی ہے نہ بچہ اور یہ بھی کہ محمد
اسی خدا کا بندہ اور رسول ہے۔ میں تجھے اسلام کے بلاوے کی دعوت دیتا
ہوں کیونکہ میں اسی کا رسول ہوں۔ اسلام لا تو سلامت رہے گا۔ اے اہلِ
کتاب ایک ایسی بات پر آجمع ہو جاؤ جو ہم اور تم دونوں میں برابر ہے۔ یہ کہ ہم
سوائے اللہ کے کسی کی عبادت نہ کریں اور نہ اس کے ساتھ شرک کریں اور
نہ ہم اللہ کو چھوڑ آپس میں اپنوں ہی کو رب بنائیں۔ اگر وہ پلٹ جائیں تو
کہہ دو کہ ہم تو (خدا کے) فرمانبردار ہیں اگر تو انکار کرے تو تیری قوم کے
نصرانیوں کا وبال بھی (تجھ) پر پڑے گا۔

حبشی اطالوی جنگ کی ابتدا میں اخباروں نے (ہمدم نے مصر کے اخبار البلاغ سے اور اس نے ادیس ابابا کے اخبار برہان اسلام سے نقل کر کے) یہ خبر شائع کی تھی کہ نجاشی نے اپنے خزانے سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خط جو اب تک محفوظ ہے، نکال کر مسلمانوں کے ایک وفد کو دکھایا۔ اس خط کی جو عبارت نقل کی گئی ہے، وہ وہی ہے جو اوپر درج کی گئی ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ بیان کس حد تک صحیح ہے۔ اس سے پہلے حبشہ کے اس اثری خزانے کی خبر کبھی نہیں آئی تھی، حالانکہ موجودہ خبر کے بموجب حبشی اس سے اکثر مشکل اوقات میں کام لیتے رہے ہیں۔ آنحضرت صلعم کے دو اور اصلی خطوط گزشتہ صدی عیسوی کے ربع سوم میں دستیاب ہوئے ہیں اور ان کے فوٹو بھی مشرق اور مغرب کے علمی رسالوں میں شائع ہوئے ہیں۔ ان دونوں کے متن بھی بالکل وہی ہیں جو کہ قدیم عربی تاریخوں میں محفوظ ہیں۔ اگر نجاشی کے اس مزعومہ خط کا بھی فوٹو حاصل ہو سکے تو ہم کسی بہتر نتیجے پر پہنچ سکیں گے۔ اگر نجاشی ہائیلا سلاسی نے اپنی جلاوطنی کے زمانے میں مجبوراً فلسطین میں ان یادگاروں کو فروخت کر دیا تھا جیسا کہ اوپر مسٹر ڈنلاپ کے خط سے اس خط کی اصل کو پانے کے واقعے سے نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے تو پھر شہادت زیادہ قابلِ قبول ہو جاتی ہے۔

حبش کے ساتھ مسلمانوں کے دوستانہ تعلقات

بہرحال اس میں کوئی شک نہیں کہ آنحضرت صلعم کے زمانے میں مسلمانوں کے تعلقات حبشہ کے ساتھ بے حد دوستانہ رہے۔ اور ایسی متعدد حدیثیں ملتی ہیں جن میں آں حضرت صلعم نے حبشیوں سے اچھا برتاؤ کرنے کی تاکید کی ہے۔ ابتدائی دورِ اسلام میں بعض فرزندانِ حبش نے رسول کریمؐ کا جس جوش و صداقت کے ساتھ ساتھ دیا اسے مسلمان اب بھی ادب کے ساتھ یاد کرتے ہیں۔ اور پہلے مؤذن حضرت بلال حبشیؓ کے نام میں وہ کشش ہے کہ جاوی زبان میں بلال کے معنے خود مؤذن کے ہیں۔ اور لندن کی مسجد میں (جو محلہ پٹنی میں ہے) سب سے پہلے انگریز مؤذن کا نام بھی بلال رکھا گیا تھا۔ اور اب بہت کم لوگ جانتے یا جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ ان مسٹر بلال کا اصلی

نام کیا تھا۔ اور یہ گورے بلال خود بھی کالے بلال کے ہم نام ہونے پر فخر کیا کرتے ہیں۔ بیان کیا گیا ہے کہ ابرہہ کے حملے کے سلسلے میں بہت سے حبشی بیمار ہو کر مکے ہی میں رہ گئے۔ کچھ عرصہ ہوا مشہور مشرقیاتی پادری لامنس نے ۱۹۱۶ء کے ژورنال آزیاتیک (پاریس) میں ایک عجیب اور قابلِ غور مضمون لکھا ہے:۔

Les Ahabis Et L'organisation Militaire. De la Mecque Au Siecle De L'Hégire

"یعنی حبشی اور قرنِ ہجرت کا فوجی نظام مکے میں"

اس میں وہ متعدد عربی حوالوں کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ قریش نے ایک مستقل فوج قائمہ (STANDING ARMY) تیار کی تھی جن میں ان کے حبشی غلام اور بہت سے تنخواہ یاب حبشی سپاہی کام کرتے تھے۔ اور قریش ان کو نہ صرف اپنے تجارتی کاروانوں کے سفر کے وقت بطور محافظ دستہ ساتھ لے جایا کرتے تھے، بلکہ اپنی جنگوں میں بھی ان سے کام لیتے تھے۔ مسلمانوں سے جنگوں کے سلسلے میں اکثر "قریش واحابیشہا" کا ذکر تاریخوں میں آیا ہے۔

مصر کے جنوبی علاقے میں اسلام کی اشاعت

عہدِ نبویؐ کے بعد مسلمان جب تیزی سے چاروں طرف پھیلنے لگے تو مصر کا جنوبی علاقہ بھی نورِ اسلام سے منور ہونے لگا۔ معلوم نہیں وہاں اسلام کا آغاز کب اور کس طرح ہوا۔ چونکہ مصر سے اس علاقے کے تجارتی تعلقات قدیم اور کثیر تھے اس لیے مصر کی فتح کے بعد ہی عرب مسلم تاجروں نے اسلام یہاں پہنچا دیا ہوگا۔ بہر حال حضرت عثمانؓ کی خلافت کے زمانے میں نوبیہ کے علاقے میں مسجدوں کا پتہ چلتا ہے۔ مقریزی نے خطط مصر (باب "البقط") میں لکھا ہے کہ جب حضرت عمروؓ بن العاص حضرت عمرؓ کے زمانے میں مصر میں فاتحانہ آئے تو انہوں نے عبداللہ بن سعد بن ابی سرح کو ۲۰ھ یا ۲۱ھ میں بیس ہزار فوج دے کر مصر کے جنوب میں نوبیہ روانہ کیا۔ اور جب بہت دن ہو گئے تو عمرو بن العاصؓ نے ان کو واپسی کا حکم دیا۔

نوبیہ پر مسلمانوں کی چڑھائی اور معاہدہ

جب عمرو بن العاصؓ کی وفات ہو گئی تو نوبیوں نے اس صلح کو توڑ دیا جو ان میں اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح میں ہوئی تھی اور وہ جنوبی مصر میں بکثرت لوٹ مار کرنے لگے۔ اس پر عبداللہ بن سعد نے مکرر نوبیہ پر چڑھائی کی اب یہ خود مصر کے گورنر ہو گئے تھے اور یہ ۳۱ھ یعنی حضرت عثمانؓ کا زمانہ ہے۔ چنانچہ نوبیہ کے پایۂ تخت دنقلہ (دونگولہ) کا محاصرہ کر کے منجنیق سے پتھر برسائے جس سے ان کا گرجا منہدم ہو گیا۔ اس پر ان کا بادشاہ قلیدروث گھبرا گیا اور بڑی عاجزی سے صلح کی درخواست کی اور معذرت کی کہ کھانے پینے کی تنگی سے لوٹ مار ہوتی ہے۔ چنانچہ مکرر صلح ہوئی جس میں نوبیوں نے سالانہ تین سو ساٹھ غلام کا پیش کش کرنے کا اقرار کیا اور مسلمانوں نے

ان کو غلہ ہدیہ کرنا منظور کیا۔ اور ایک معاہدہ لکھا گیا جو بقط (Pact) کہلاتا ہے۔ اس کی نقل جس میں ونقلہ کی جامع مسجد کا بھی ذکر ہے یہ ہے:۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

۱۔ عهد من الامير عبد الله بن سعد بن ابی سرح لعظيم النوبة ولجميع اهل مملكته۔ ۲۔ عهد عقده على الكبير والصغير من النوبة من حد ارض اسوان الى حد ارض علوة۔ ۳۔ ان عبد الله بن سعد جعل لهم امانا وهدنة جارية بينهم وبين المسلمين ممن جاورهم من اهل صعيد مصر وغيرهم من المسلمين واهل الذمة۔ ۴۔ انكم معاشر النوبة آمنون بامان الله وامان رسوله محمد النبي صلى الله عليه وسلم ان لا نحاربكم ولا نغزوكم ما اقمتم على الشرائط التي بيننا وبينكم۔ ۵۔ على ان تدخلوا بلدنا مجتازين غير مقيمين فيه وندخل بلدكم مجتازين غير مقيمين۔ ۶۔ وعليكم حفظ من نزل بلدكم او يطرقه من مسلم او معاهد حتى يخرج عنكم۔ ۷۔ وان عليكم رد كل آبق خرج اليكم من عبيد المسلمين حتى تردوه الى ارض الاسلام ولا تستولوا عليه ولا تمنعوا منه ولا تتعرضوا المسلم قصده وحاوره الى ان ينصرف۔ ۸۔ وعليكم حفظ المسجد الذى ابتناه المسلمون بفناء مدينتكم ولا تمنعوا منه مصليا وعليكم كنسه وسرجه۔ ۹۔ وعليكم فى كل سنة ثلاث مائة وستون رأسا تدفعونها الى امام المسلمين من اوسط رقيق بلادكم غير المعيب يكون فيها ذكران واناث ليس فيها شيخ هرم ولا عجوز ولا طفل لم يبلغ الحلم تدفعون ذالك الى والى اسوان۔

۱۔ امیر عبد اللہ بن سعد کا معاہدہ نوبہ کے حکمران اور جملہ اہل ملک کے لیے۔ ۲۔ جو نوبہ کے بڑے چھوٹے سبھوں کے لیے اسوان سے علوہ تک کے علاقے کے لیے کیا گیا۔ ۳۔ عبد اللہ بن سعد نے ان سے دامی امن وصلح منظور کی ہے جو ان کے اور جنوبی مصر وغیرہ کے مسلمانوں اور ذمیوں کے مابین ہوگی۔ ۴۔ اے نوبہ والو! تمہیں خدا و رسول کا امان دیا جاتا ہے۔ ہم تم سے نہ جنگ کریں گے نہ لڑائی جب تک تم ہماری باہمی شرطوں کو پوری کرو۔ ۵۔ یہ کہ تم ہمارے ملک میں آکر گزر سکو گے، بس نہ سکو گے اور ہم تمہارے ملک میں آکر گزر سکیں گے مقیم نہیں ہو جائیں گے۔ ۶۔ جو مسلمان یا ذمی تمہارے ملک میں آئے یا اس میں سے گزرے تو تمہارے علاقے سے واپسی تک اس کی حفاظت تمہارا فرض ہے۔ ۷۔ اور مسلمانوں کا کوئی بھگوڑا غلام تمہارے پاس آئے تو تم اسے اسلامی سرزمین میں واپس کر دو گے اس پر قبضہ نہ کر لو گے اور نہ اس سے کوئی مسلمان ملنا اور بات کرنا چاہے تو تم مخالفت و تعرض کرو گے تا آنکہ وہ مسلمان واپس چلا جائے۔ ۸۔ تمہارے شہر میں مسلمانوں نے جو مسجد بنائی ہے اس کی حفاظت تمہارا فرض ہے، وہاں کسی نمازی کو جانے سے تم نہ روکو گے۔ وہاں جھاڑو صفائی اور روشنی تمہارا فرض ہے۔

۹۔ تم سالانہ تین سو ساٹھ غلام مسلمانوں کے حکمران کو خراج دو گے جو اوسط قسم کے تمہارے ملک کے ہوں، ان میں عیب نہ ہوں کچھ مرد اور کچھ عورتیں۔ مگر نہ بہت بوڑھے اور نہ نابالغ یہ اسوان کے والی کے سپرد کیے جائیں گے۔ ۱۰۔ علوہ اور اسوان کے مابین تم پر کوئی حملہ آور ہو تو اس کو روکنا مسلمانوں کا فرض نہیں۔

۱۱۔ اگر تم مسلمانوں کے کسی بھگوڑے، غلام کو پناہ دو یا کسی مسلمان یا ذمی کو

ا۔ ولیس علی المسلمین دفع عدو عرض لکم ولا منعه منکم من حد ارض علوة الی ارض اسوان ۱۱ ۔ فان ادیتم عبد المسلم او قتلتم مسلما او معاهدا او تعرضتم للمسجد الذی ابتناه المسلمون بفناء مدینتکم بهدم او منعتم شیئا من ثلاثمائة راس وستین اسا فقد برئت منکم هذا الهدیه والامان وعدنا نحن وانتم علی سواء حتی یحکم الله بیننا وهو خیر الحٰکمین ۱۲ ۔ علینا بذالک عهد الله ومیثاقه وذمته وذمة رسوله محمد صلی الله علیه وسلم ولنا علیکم بذالک اعظم ما تدینون به من ذمة مسیح وذمة الحواریین وذمة من تعظمونه من اہل دینکم وملتکم الله شاهد بیننا وبینکم علی ذالک ۱۳ ۔ کتبه عمرو بن شرجیل فی رمضان سنة احدی وثلاثین۔

قتل کردو یا اس مسجد سے تعرض کرو جو مسلمانوں نے تمہارے شہر میں تعمیر کی ہے اور اس کو منہدم کردو یا تین سو ساٹھ غلاموں کے پیش کش میں کمی کرو تو یہ صلح و امان ختم ہو جائے گا اور ہم حالت برابری پر عود کر آئیں گے تا آنکہ خدا ہم میں فیصلہ نہ کرے۔ وہ بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔[12] ہم پر اس سلسلے میں خدا اور رسول کا ذمہ اور واسطہ ہے اور ہمارے لیے تم پر تمہارے دین کی سب سے بڑی اعتقادی چیز یعنی حضرت مسیح اور حواریوں اور اپنے دین و ملت کے دیگر بزرگ اشخاص کی ذمہ داری ہے۔ اللہ ہم میں اور تم میں گواہ ہے۔[14] اسے ۳۱ھ میں رمضان میں عمرو بن شرجیل نے تحریر کیا۔

مقریزی نے تفصیل کے ساتھ اس معاہدے کی تعمیل کی رسمیں بیان کی ہیں کہ ہر سال غلاموں کی حوالگی کے وقت کیا طریقہ انجام پاتا تھا اور کس طرح رواج نے گورنر مصر اور افسران متعلقہ کے لیے بھی کچھ حقوق مستقرہ پیدا کر دیئے تھے اور کس طرح اور کس مقدار میں انہیں غلہ عطا کیا جاتا تھا، اور یہ کہ رواج نے کس طرح غلے کے علاوہ کپڑے وغیرہ کو بھی اس میں شامل کرا دیا تھا۔ چونکہ نوبی قوم عیسائی تھی اس لیے سالانہ سفارت کے موقع پر ایک زمانے میں شراب کے پیپے بھی تحفۃً دیئے جانے لگے تھے اور علما نے اس میں مداخلت کی تھی۔

حبش کے بعض ساحلی علاقے اور ان کا یکساں نظم

حبشہ اور نوبیہ سے متصل بجہ کا علاقہ ہے جو دریائے نیل اور بحر احمر کے مابین بندر عیذاب (حالیہ پورٹ سوڈان) سے جنوبی سکین تک پھیلا ہوا ہے۔ مقریزی (باب "ذکر البجۃ") نے لکھا ہے کہ ان میں بھی، جنوبی ہند کے بعض ساحلی علاقوں کی طرح، مادرانہ معاشرہ رائج تھا یعنے کسی کا وارث بیٹا نہیں بلکہ بھانجا اور نواسہ ہوتا تھا۔ اور یہ کہ ان میں کوئی سیاسی تنظیم اور کوئی مذہب نہ تھا۔ جب عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نے نوبہ پر حملہ کیا تھا تو اس علاقے پر بھی توجہ کی تھی لیکن جب یہاں کی حالت سے آگاہی ہوئی کہ کوئی حکومت ہی نہیں ہے جو مقابلہ کر سکے تو ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا حتیٰ کہ کوئی معاہدہ تک نہیں طے ہوا۔ اور یہ کہ سب سے پہلی مرتبہ ان سے معاہدہ عبیداللہ بن الحجاب السلولی (زمانہ گورنری ۱۰۵ھ تا ۱۱۶ھ) نے کیا تھا جس میں مذکور تھا کہ "سالانہ ان لوگوں کو تین سو اونٹ دیئے جایا کریں گے۔ یہ تجارت کے لیے اسلامی سرزمین سے گزر سکیں گے لیکن وہاں بس جانے کی اجازت نہ ہوگی۔ یہ کہ ان کے علاقے میں مسلمان اور ذمی رعایا کو جان و مال کا امن حاصل رہے گا ورنہ ان سے معاہدہ کالعدم سمجھا جائے گا۔ نیز یہ کہ مسلمانوں کے غلام بھاگ کر ان کے علاقے میں آئیں تو وہ واپس کر دیئے جائیں گے۔" معاہدے کی تعمیل کے لیے ان کا ایک وکیل بطور یرغمال مصر میں رہتا تھا۔ اور

خلاف ورزی کی سزائیں مقرر تھیں چنانچہ ایک بکری کی لوٹ پر چار دینار اور ایک گائے کی لوٹ پر دس دینار جرمانہ ہوتا تھا اور بھگوڑے غلاموں کی عدم واپسی پر بھی ان سے مواخذہ کیا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ ان کے علاقے میں مسلمان جا کر بسنے، وہاں کے شاہی خاندان میں شادی بیاہ کرنے اور ان کی کانوں کو کھود کر استفادہ کرنے لگے جس کے باعث ان لوگوں کا وحشی پن بھی رفتہ رفتہ کم ہوتا گیا۔ لیکن خلیفہ ماموں کے زمانے میں ان لوگوں نے لوٹ مار بہت شروع کی تو سپہ سالار عبداللہ بن جہم کو بھیجا گیا اور مختلف معرکہ آرائیوں کے بعد بجہ کے حاکم کنون بن عبدالعزیز نے صلح چاہی جس کا طویل متن مقریزی نے نقل کیا ہے جس کے اہم فقرات یہ ہیں:

"تو اور تیری رعایا سب خلیفہ ماموں کے غلام سمجھے جائیں گے البتہ اپنے علاقے میں تو حسب حال بادشاہ رہے گا اور تو حسب سابق سو اونٹ یا تین سو دینار کا سالانہ خراج ادا کرے گا ...... اسلام، قرآن یا جناب رسالتؐ کی شان میں کوئی گستاخی کرے تو معاہدہ منسوخ سمجھا جائے گا ..... دشمنانِ اسلام کو تم لوگ نہ دو گے ..... کسی مسلمان یا ذمی آزاد کو قتل کیا تو دس خوں بہا اور غلام کو تو قیمت کا دس گنا، اور اسی طرح اسلامی رعایا کا مال لٹے تو دس گنا جرمانہ وصول کیا جائے گا ...... اسلامی رعایا کو تیرے علاقے سے گزرنے میں کوئی ممانعت نہ ہوگی اور نہ رہزنی کی جائے گی ..... مسلمانوں کی بنائی ہوئی مسجدوں کو نہ ڈھاؤ گے ..... کنون بن عبدالعزیز بطور یرغمال مصر میں مقیم رہے گا تاکہ معاہدے کی تعمیل کا اطمینان حاصل ہو ..... اسلامی افسر مسلمانان بجہ سے زکات وصول کرنے علاقے بجہ میں آسکیں گے .... اس کا لفظ بہ لفظ ترجمہ کیا گیا اور اس پر گواہیاں بھی ثبت کرائی گئیں۔"

معاہدہ کی تعمیل خلیفہ متوکل کے زمانے تک ہوتی رہی۔ پھر لوٹ مار بڑھ گئی تو ایک مہم بھیجی گئی جس نے فن حرب کی مہارت سے باوجود تعداد کی کمی کے، دشمن کو فاش شکست دی اور ان کے حکمران کو بغداد جا کر خلیفہ کے قدموں پر گرنے پر مجبور کیا۔ یہ ۲۴۱ھ کا واقعہ ہے اور بعض مزید حقوق مسلمانوں کے لیے حاصل کر کے مکرر صلح کی گئی۔

حبشی علاقوں کے بہت سے حالات مقریزی نے "الالمام" نامی ایک مستقل کتاب میں بھی لکھے ہیں۔ لیکن ہمارا موضوع قبل اسلام اور ابتدائے اسلام کے تعلقات کا تذکرہ ہے اور بعد کے حالات محض تکملہ ہیں۔

محمد جعفر شاہ پھلواروی

احادیث میں تمثیلات

ہر قسم کی مادی تعلیم اور روحانی تربیت کی تکمیل تمثیل و تشبیہہ ہی سے ہوتی ہے اور دنیا کا کوئی لٹریچر خواہ وہ انسانی ہو یا آسمانی اس سے خالی نہ رہ سکا اور نہ یہ ہونا ممکن تھا۔ "ثقافت" کے گذشتہ شمارے میں قرآنی تمثیلات پر ایک مضمون میں تفصیلی بحث کی جا چکی ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن نے کس خوبی کے ساتھ تمثیلات سے کام لیا ہے۔ کلام الٰہی کے بعد سب سے زیادہ اہم کلامِ رسول ؐ ہے۔
ہم اس مضمون میں احادیثِ نبویؐ سے صرف چند تمثیلاتی نمونے پیش کر رہے ہیں۔

مقامِ نبوّت کی تمثیل

اہل مکہ کا یہ دستور تھا کہ جسے کسی اہم معاملے کی اطلاع دینی ہوتی وہ کوہِ صفا پر چڑھ جاتا اور جس جس فرد یا خاندان کو بلانا ہوتا آواز دے کر بلاتا۔ جب سب جمع ہو جاتے تو ان کو اس معاملے سے آگاہ کر دیتا۔

نبوت کا تیسرا سال تھا اور ابھی چھپ چھپ کر تبلیغ ہوتی تھی۔ جب آیت "فاصدع بما تومر" نازل ہوئی تو اہلِ مکہ کے رواج کے مطابق حضورؐ صفا کی پہاڑی پر چڑھ گئے اور قریش کے مختلف خاندانوں کو آواز دے کر بلایا۔ حسبِ دستور لوگ جمع ہو گئے تو حضورؐ نے ان لوگوں سے پوچھا:

ارئیتکم لو اخبرتکم ان خیلا بالوادی ترید ان تغیر علیکم کنتم مصدقی

دیکھو اگر میں تم سے یہ کہوں کہ شہسواروں کا ایک دستہ دوسری طرف کے دامن کوہ سے تم پر حملہ آور ہونا چاہتا ہے تو کیا تم مجھے سچا سمجھو گے؟

سب نے یک زبان ہو کر کہا:

نعم ما جربنا علیک الا صدقا

ہمارا ہمیشہ کا تجربہ یہ ہے کہ تم سچ ہی بولتے ہو۔

اپنی صداقت پر حاضرین کی زبان سے مہرِ تصدیق ثبت کرانے کے بعد حضورؐ نے موقعے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے فرمایا:

فانی نذیر لکم بین یدی عذاب شدید

(رواہ الشیخان و الترمذی عن ابن عباس)

اچھا تو مجھے سچا سمجھتے ہو تو ایک سچی حقیقت اور بھی سن لو کہ میں تم سب کے لیے ایک بڑے سخت عذاب کی وارننگ دیتا ہوں۔

اس واقعے میں تشبیہہ و تمثیل کا کوئی لفظ موجود نہیں۔ لیکن یہ پورا واقعہ ہمہ تن تشبیہہ و تمثیل ہے مقامِ نبوت کی۔

اور اس سے بہتر تشبیہ ممکن نہیں۔

حضورؐ پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہیں اور سامنے ایک طرف دامنِ کوہ میں سب لوگ کھڑے ہیں۔ وہ سب حاضرین صرف پہاڑ کے اسی ایک طرف کا حال دیکھ رہے ہیں جس طرف وہ خود کھڑے ہیں۔ پہاڑ کی پشت پر اُس طرف کیا کچھ ہے اس کا انہیں کوئی علم نہیں۔ اس لیے کہ بیچ میں پہاڑی حائل ہے۔ مگر حضورؐ کی حیثیت یہ ہے کہ پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہیں اور دونوں طرف دیکھ رہے ہیں۔ حضورؐ کی نظر اِدھر حاضرین پر بھی ہے اور پہاڑ کے پس پشت کو بھی دیکھ رہے ہیں۔ نیچے کھڑے ہونے والے لوگوں کو اُس طرف پس پشت کی کوئی خبر نہیں ہو سکتی۔ ان کو اس طرف کی اگر کوئی اطلاع مل سکتی تو صرف اس شخص کے اطلاع دینے سے جو اوپر کھڑا پہاڑ کے دونوں رخوں کو یکساں دیکھ رہا ہے۔ بالکل یہی مثال ہے مقامِ نبوت کی۔ پیغمبر حال کے اعمال کو بھی دیکھتا ہے اور مستقبل کے نتائج پر بھی اس کی نظر جمی رہتی ہے۔ وہ دنیا کو بھی دیکھتا ہے اور آخرت کو بھی۔ اس کا تعلق خدا سے بھی ہوتا ہے اور خدا کے بندوں سے بھی۔ ادھر سے لیتا ہے ادھر پہنچا دیتا ہے۔ وہ آغاز کو بھی دیکھتا ہے اور اس طرح اسے انجام بھی نظر آتا ہے۔ بندوں کے سامنے ایک ہی رخ ہوتا ہے۔ پیغمبر کی نگاہیں آخرت پر، انجام پر، غیوب پر۔ دماغِ انسانی سے وراء الورا حقائق پر بھی ہوتی ہیں اور یہ حقائق انسانوں پر منکشف ہی نہیں ہو سکتے تا آنکہ انہیں پیغمبر نہ بتلائے۔ عام انسانوں کی نگاہ اور نبوی بصیرت میں جو فرق ہے اس کی تشبیہ و تمثیل اس سے بہتر اور کیا ہو سکتی ہے جو حضورؐ نے عملی طور پر پیش فرما دی۔

خاتم النبیین کا صحیح مقام

اپنی مدح میں مبالغہ اور دوسروں کے فضل کے اعتراف میں تنگ دلی کا مظاہرہ عام انسانی فطرت میں داخل ہے لیکن پیغمبر اس قسم کی انسانی کمزوریوں سے ارفع ہوتا ہے۔ اور وہ ہر بات کو اتنا ہی بیان کرتا ہے جتنی وہ حقیقت کے مطابق ہو۔ عدل کا تقاضا بھی یہی ہے۔ حضورؐ اپنی اور پیشرو انبیاء کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان مثلی و مثل الانبیاء من قبلی کرجل
بنی بیتا فاحسنه واجمله الاموضع لبنة
من ناویه من زوایاه فجعل الناس یطوفون
به ویعجبون له ویقولون هلا وضعت هذه
فانا تلك اللبنة وانا خاتم النبیین۔

(رواه الشیخان عن ابی ہریرہ)

میری اور جو انبیاء مجھ سے پہلے گزرے ہیں ان کی مثال یوں ہے جیسے کسی نے ایک بڑی خوبصورت اور عمدہ عمارت بنائی ہو اور اس کے کسی کونے میں ایک اینٹ کی جگہ خالی چھوڑ دی ہو۔ لوگ اس عمارت کے گرد گھوم گھوم کر حیرت زدہ ہو رہے ہیں اور یہ کہہ رہے ہوں کہ یہ اینٹ کیوں نہیں لگائی گئی۔ بس سمجھو کہ وہ اینٹ میں ہی ہوں اور میں خاتم النبیین ہوں۔

اس حدیث میں ایک بڑی حقیقت یہ پوشیدہ ہے کہ تکمیلِ دین میں بھی ارتقائی منازل طے ہوتی رہی ہیں۔ عقلِ انسانی کے ساتھ ساتھ دینی تصورات میں بھی ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔ جب ایک عمارت بنتی ہے تو بنیاد کھودنے سے

ے کر تکمیلِ عمارت تک ہر قدم ارتقائی ہی قدم ہوتا ہے۔ دین کی عمارت میں بھی یہی صورت رہی ہے۔ ہر پیغمبر نے ایک اینٹ رکھ کر اس مقصد کو آگے بڑھایا ہے اور عمارت کو تکمیل سے قریب تر کر دیا۔ لیکن تکمیل خاتم النبیین کے ہاتھوں ہوئی۔

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی۔ الخ — آج ہم نے تمہارے لیے تمہارا دین کمل کر دیا اور تم پر اپنا انعام پورا کر دیا۔

یہ اسلام ایک دین اور نظامِ زندگی کی حیثیت سے تمام انبیاء کا واحد اور مشترک دین تھا۔ یعنی سب کا دین اسلام ہی تھا اور سب نے اس عمارت کو پروان چڑھانے میں اپنی استطاعت بھر حصہ لیا۔ مگر تکمیل و اختتام اور اس نعمت کا اتمام محمد عربی کے ہاتھوں ہوا اور نبوت کا مقصد پورا ہو گیا اسی لیے نبوّت بھی ختم ہو گئی۔ گویا معمارِ دین تو سبھی پیغمبر ہیں لیکن آخری معمار خاتم النبیین ہیں۔ اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہیئے کہ حضورؐ کی مقدارِ خدمت بس اتنی ہی نسبت رکھتی ہے جتنی پوری عمارت میں ایک اینٹ۔ یہ نسبت پوری عمارت کے مقابلے میں رکھ کر نہ دیکھئے۔ الگ الگ اینٹوں کے مقابلے میں رکھ کر دیکھئے جو ایک ایک پیغمبر نے رکھی۔ یہ ساری اینٹیں الگ الگ بھی قابلِ قدر ہیں۔ لیکن سب مل کر بھی عمارت کی تکمیل نہیں کرتیں۔ صرف حضورؐ کی رکھی ہوئی آخری اور کامل اینٹ نے تکمیلِ عمارت کی۔ اس لحاظ سے اظہارِ حقیقت کی جو مثال اس تشبیہ میں دی گئی ہے اس سے بہتر تمثیل نہیں ہو سکتی۔

صدیقؓ و فاروقؓ کی تمثیل

جنگِ بدر میں ستّر افراد قید ہو کر آئے تھے۔ ان قیدیوں کے متعلق جب حضورؐ نے مشورہ فرمایا تو حضرت ابو بکرؓ نے رائے دی کہ فدیہ لے کر ان کو رہا کر دیا جائے شاید اللہ تعالیٰ انہیں توبہ کی توفیق دے۔ حضرت عمرؓ بولے کہ ان لوگوں نے حضورؐ کو بے وطن کیا اور جھٹلایا ہے اس لیے سب کی گردنیں اڑا دی جائیں۔ حضورؐ نے فرمایا:

مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم و كمثل عيسى قال ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر كمثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وكمثل موسى، قال واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم۔

(رواه ابو داؤد عن ابن مسعود)

اے ابو بکر تمہاری مثال تو حضرت ابراہیمؑ اور حضرت عیسٰیؑ جیسی ہے حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا تھا کہ (ترجمہ) جو میری پیروی کرے وہ میرا ہے۔ اور جو نافرمانی کرے تو اللہ غفور و رحیم ہے اور عیسٰیؑ نے فرمایا کہ (ترجمہ) اگر تو انہیں سزا دے تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر ان کی مغفرت فرمائے تو عزیز و حکیم ہے۔ اور اے عمر تمہاری مثال نوحؑ اور موسٰیؑ جیسی ہے۔ نوحؑ نے یہ دعا کی تھی کہ (ترجمہ) ان کافروں میں کسی کو بھی زمین پر زندہ نہ چھوڑ۔ اور موسٰیؑ نے یہ دعا کی کہ (ترجمہ) ان کے دلوں میں اور سختی پیدا کر دے تاکہ عذابِ الیم کو دیکھے بغیر یہ ایمان ہی نہ لا سکیں۔

ابو بکرؓ و عمرؓ کی سیرتوں کے ساتھ سیدنا ابراہیمؑ و عیسٰیؑ اور سیدنا نوحؑ و موسٰیؑ کی سیرتوں سے جو واقف ہو گا وہ

یا اقرار کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان دونوں بزرگوں کے لیے اس سے بہتر تشبیہ و تمثیل ممکن نہیں۔

صراطِ مستقیم

صراطِ مستقیم اور اس کے ساتھ کئی متعلقہ چیزوں کی تشبیہ حضورؐ نے یوں دی ہے:

ضرب اللہ مثلاً صراطاً مستقیماً وعن جنبتی الصراط سوران فیھما ابواب مفتحۃ وعلی الابواب ستور مرخاۃ وعند راس الصراط داع یقول استقیموا علی الصراط ولا تعوجوا وفوق ذالک داع یدعو کلما ھم عبد ان یفتح شیئاً من تلک الابواب قال ویحک لا تفتحہ فانک ان فتحتہ تلجہ ۔ ثم فسرہ بان الصراط ھو الاسلام وان الابواب المفتحۃ محارم اللہ وان الستور المرخاۃ حدود اللہ والداعی علی راس الصراط ھو القرآن والداعی من فوقہ ھو واعظ اللہ فی قلب کل مومن

اللہ تعالیٰ نے (قرآن حکیم میں) صراطِ مستقیم کا جو تذکرہ فرمایا اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک سیدھا راستہ ہو جس کے دونوں طرف دیواریں ہوں اور ان میں جا بجا دروازے کھلے ہوئے ہوں جن پر پردے آویزاں ہوں اور سرِ راہ ایک نقیب پکار رہا ہو کہ دیکھو بھالکر چلنا اور ادھر ادھر نہ مڑنا۔ اس کے آگے دوسرا نقیب ہے جس کا کام یہ ہے کہ اگر کسی نے دروازہ کھولنے کے لیے ہاتھ بڑھایا اور وہ چلا اٹھا کہ ارے بدنصیب اسے نہ کھولنا ورنہ اندر چلا جائے گا۔ پھر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر میں فرمایا۔ یہ صراط اسلام ہے۔ دروازے خدا کی طرف سے حرام کردہ اشیا۔ پردے حدود اللہ۔ پہلا نقیب قرآن حکیم اور دوسرا مومن کا نفسِ لوامہ ہے۔

واعظِ بے عمل

اس کے متعلق حضورؐ نے نہایت لطیف مثال دی ہے فرمایا:

مثل الذی یعلم الناس الخیر و ینسی نفسہ کمثل السراج یضیئ الناس ویحرق نفسہ۔

جو شخص دوسروں کو نیکی کی تعلیم دے اور خود اس پر عمل نہ کرے اس کی مثال چراغ کی سی ہے جو اوروں کو تو روشنی دے اور اپنے آپ کو جلاتا ہے۔

نماز اور مغفرتِ گناہ

ارأیتم لو ان نھراً بباب احدکم یغتسل فیہ کل یوم خمس مرات ما تقولون ذالک یبقی من درنہ قالوا لا یبقی من درنہ شیئاً قال فذالک مثل الصلوٰت الخمس یمحو اللہ بھا الخطایا (رواہ الشیخان و مؤطا و نسائی)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر تمہارے گھر کے سامنے نہر بہ رہی ہو اور ہر روز اس میں پانچ مرتبہ غسل کیا جائے تو جسم پر ذرہ برابر میل رہ سکتا ہے؟ لوگوں نے کہا ہرگز نہیں رہ سکتا۔ فرمایا یہی مثال نماز پنجگانہ کی ہے۔ جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ گناہوں کو دھو دیتا ہے۔

یہ تمثیل بہت اعلیٰ ہے۔ مگر یہ صرف ان کے لیے ہے جو حقیقتِ صلوٰۃ سے واقف ہوں۔ نماز ہوتی ہی ہے تطہیرِ قلب و نگاہ کے لیے اخلاق و سیرت کی بلندی کے لیے۔ نفسِ امارہ کے تزکیہ کے لیے جو دن رات میں کئی بار خدا کے

سامنے حاضر ہو کر اپنی بندگی و عبدیت کا اقرار کرے اور اس کے تقاضوں کو سمجھے اس کے گناہ دُھل جانے میں کیا شک و شبہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کے تقاضوں کو غلط طریقے سے سمجھا جائے تو پھر یہ ہوگا کہ نمازی دل کھول کر ارتکاب گناہ کرتا جائے گا اور دل میں یہ خیال کرے گا کہ جہاں نمازیں پڑھ لیں گناہ معاف ہوئے۔ یہ زاویۂ نگاہ ایسا ہے جو بجائے پاک کرنے کے اور زیادہ ناپاک کرتا جاتا ہے اور نمازی مستحق رحمت ہونے کی بجائے کی وعید کا مستحق ہو جاتا ہے۔ قصور نماز کا نہیں۔ نمازی کی فطرت و استعداد کا ہے۔ کھانا تو توانائی کے لیے کھایا جاتا ہے لیکن اگر معدے کی استعداد ہی صحیح نہ ہو تو وہی کھانا زہر بن جاتا ہے۔ قصور کھانے کا نہیں۔ کھانے والے کی صلاحیت و استعداد کا ہوتا ہے۔

مجمعے کو چیرنا

مجلس کے آداب یہ ہیں کہ جو پہلے آئے وہ آگے بیٹھے اور جو پیچھے آئے وہ پیچھے جہاں جگہ ملے بیٹھ جائے یہی صورت جمعے میں بھی ہونی چاہیئے۔ لیکن بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ آئیں گے تو سب کے بعد لیکن بیٹھنے کی کوشش کریں گے سب سے اگلی صف میں۔ اس کا مقصد ہوتا ہے اپنے آپ کو ممتاز و نمایاں رکھنا یا یہ نفعی خیال کہ آگے ہونے سے ثواب زیادہ ملے گا۔ پھر ہوتا یہ ہے کہ ایسے لوگ مجمعے کو چیر کر لوگوں کو دھکے دیتے ہوئے اور ہٹاتے ہوئے مجمعے کے سروں پر سے گذر جاتے ہیں اور کچھ خیال نہیں کرتے کہ ان کی اس حرکت سے کسی کو کیا تکلیف ہو گی۔ حضورؐ کو آدابِ مجلس کے علاوہ یہ بھی انتہائی خیال رہتا تھا کہ کسی سے دوسرے کو کوئی اذیت نہ پہنچے اس لیے فرمایا:

من تخطی رقاب الناس یوم الجمعۃ اتخذ جسراً الی جھنم۔ (رواہ الترمذی عن معاذ بن انس الجہنی)

جو شخص جمعے میں حاضرین کو پھاندتا ہوا آگے جاتا ہے وہ اپنے لیے جہنم کا پُل بناتا ہے۔

فی الواقع لوگوں کے سروں اور گردنوں کو اپنا راستہ بنانے کے لیے اس سے بہتر تہدیدی مثال اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ ایک پل سے گذر رہا ہے جو سیدھا جہنم کی طرف جاتا ہے۔

جان و مال کا احترام

بعض حقائق ایسے ہوتے ہیں جو عام حالات میں موثر نہیں ہوتے لیکن ایک خاص موقعے پر ان کی تاثیر بے پناہ ہو جاتی ہے۔ بلاغت کا مطلب بھی یہی ہے کہ بات ٹھیک موقعے محل پر کہی جائے۔ مثلاً ایک مومن کی جان و مال کے متعلق سب جانتے ہیں کہ یہ حرام اور قابلِ احترام ہے۔ اس بات کو آپ جس موقعے پر بھی کہیں صحیح ہو گی۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ موثر بھی ہو۔ لیکن دیکھیئے حضورؐ اس بات کو کس زمان و مکان کا لحاظ کرتے ہوئے کتنے ٹھیک موقعے پر فرماتے ہیں۔ لاکھ سوا لاکھ پروانہ ہائے شمع رسالت حضورؐ کے ساتھ حج کرتے ہیں۔ ایسا حج جو حکم فرضیت کے بعد پہلا حج اور آخری حج ہے جو حضورؐ کے ساتھ ادا کرنے کا شرف حاصل کیا جا رہا ہے۔ زمانہ حج کا ہے جسے

شہر حرام کہتے ہیں۔ جگہ وہ پاک سرزمین ہے جسے مسجد حرام کہتے ہیں۔ ان دونوں چیزوں کا احترام اس حد تک ہے کہ ایک جانور مارنا، اور ایک پتّا توڑنا بھی حرام ہے اور یہ ایسی رسم کہن ہے جو قدیم الایام سے دلوں میں راسخ بھی ہے اور اسلام بھی اسے باقی رکھتا ہے۔ ایسے موقعے پر حضورؐ ایک بلیغ خطبہ دیتے ہیں جس کا ایک ایک لفظ دلوں میں گھر کیے لیتا ہے اشاروں میں یہ بھی بتا دیتے ہیں کہ اس کے بعد آئندہ میری تمہاری یکجائی اس جگہ نہ ہوگی۔ اور سمجھنے والے اسے رخصتی پیغام سمجھ کر رونے بھی لگتے ہیں۔ تکمیلِ دین کی آیت بھی نازل ہو جاتی ہے۔ کتنا روح پرور، کس درجے مؤثر اور کس قدر دل گداز منظر ہے۔ ٹھیک اس موقعے پر حضورؐ لوگوں سے دریافت فرماتے ہیں کہ یہ کون سا مقام ہے؟ یہ کون سا مہینہ ہے؟ جواب دیتے ہیں اللہ اور اس کا رسولؐ بہتر جانتا ہے۔ حضورؐ پوچھتے ہیں کہ کیا یہ مسجد حرام اور ماہِ حرام نہیں؟ سب اثبات میں جواب دیتے ہیں اور دل ان دونوں زمان و مکان کی حرمت کے جذبات سے بھرپور ہو جاتے ہیں۔ لوہا گرم ہو گیا اور حکیم الامت صلعم نے اس بلیغ برمحل موقعے پر ایک چوٹ لگائی اور یوں گویا ہوئے:

ان دماءکم واموالکم حرامٌ علیکم کحرمة یومکم۔ ھذا فی شھرکم ھذا - فی بلدکم۔ ھذا - (رواہ مسلم، ابوداؤد عن جعفر بن محمد بن علی)

اچھا تو سن لو کہ تمہارا خون اور تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام اور واجب الاحترام ہیں جس طرح آج کا دن۔ اس مہینے میں اور اس شہر مکہ میں حرام اور واجب الاحترام ہیں۔

اس تشبیہ کو دیکھئے اور موقع و محل کو دیکھئے۔ اس کے بعد فیصلہ کیجیے کہ دنیا میں اس سے بہتر کوئی اور تشبیہ بھی ممکن ہے؟

اقامتِ حدود اللہ

کسی تعزیر یا حدود یا سزا کا تصور سلیم طبائع کے لیے خوشگوار نہیں ہوتا۔ سزا بہرحال ایک سخت دلی کا مظاہرہ نظر آتا ہے۔ لیکن اگر اسے بالکل ترک کر دیا جائے تو دنیا سے امن و امان اٹھ جائے کیونکہ بعض طبائع ایسی ہوتی ہیں کہ اگر سزا کا خوف نہ ہو تو وہ ہر بدی کے ارتکاب پر جری ہو جائیں۔ یہ صرف تصورِ سزا ہے جو بے شمار انسانوں کو فساد فی الارض سے روکے ہوئے ہے۔ اس کے لیے حضورؐ نے جو مثال دی ہے وہ یہ ہے:

مثل القائم فی حدود اللہ والواقع فیھا کمثل قوم استھموا علی سفینة فاصاب بعضھم اعلاھا وبعضھم اسفلھا اذا استقوا من الماء مروا علی من فوقھم فقالوا لو انا خرقنا فی نصیبنا ولم نؤذ من فوقنا فان ترکوھم وما

حدود اللہ کو جو نافذ کرتا ہے اور جن پر وہ نافذ ہوتی ہیں ان دونوں کی مثال ایسی ہے جیسے کچھ لوگ ایک کشتی میں اپنی اپنی جگہیں تقسیم کر کے بیٹھ گئے ہوں۔ بعض اوپر کی منزل میں ہوں اور بعض نیچے کی منزل میں۔ پھر نیچے والوں کو پانی کی ضرورت محسوس ہو اور وہ اوپر والوں سے جا کر کہیں کہ ہم اپنے والے حصے میں پانی لینے کے لیے ایک سوراخ کرنا چاہتے ہیں اور آپ کو ہم کوئی

لما دولوا ھلکوا جمیعا وان اخذوا علٰے ایدیھم نجوا جمیعًا (رواہ البخاری الترمذی عن نعمان بن بشیر)

تکلیف نہیں پہنچائیں گے۔ ایسی حالت میں اگر اوپر والے ان کو اپنا ارادہ پورا کرنے کے لیے آزادی دے دیں تو نتیجے میں سب کے سب ہلاک ہوں گے اور اگر وہ ان کے ہاتھ پکڑ لیں تو وہ بھی اور یہ بھی سب بچ جائیں گے۔

تلاوت قرآن اور اثرِ صحبت

تلاوت کرنے والوں کی قسموں کو یوں سمجھئے کہ قرآن مجید کی تلاوت کوئی کرتا ہے کوئی نہیں کرتا۔ تلاوت کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں مومن متقی بھی ہو سکتے ہیں اور مومن فاسق بھی۔ ان میں سے ہر ایک کے لیے حضورؐ نے الگ الگ تشبیہیں دی ہیں۔ گویا چار تمثیلیں ہیں۔ ایک مومن قاری کی۔ دوسری غیر مومن قاری کی۔ تیسری فاسق قاری کی اور چوتھی فاسق غیر قاری کی۔

اس کے ساتھ ساتھ حضورؐ نے نیک و بد کی صحبت کے اثر کی بھی تمثیلیں بیان فرمائی ہیں۔ ارشاد ہوا:

مثل المومن من الذی یقرأ القرآن مثل الاترجہ ریحھا طیب وطعمھا طیب ومثل المومن الذی لا یقرأ القرآن کمثل التمرۃ طعمھا طیب ولاریح لھا ومثل الفاجر الذی یقرأ القرآن کمثل الریحانۃ ریحھا طیب وطعمھا مرٌّ ومثل الفاجر الذی لا یقرأ القرآن کمثل الحنظلۃ طعمھا مُرٌّ ولا ریح لھا ومثل الجلیس الصالح کمثل صاحب المسک ان لم یصبک منہ شئ اصابک من ریحہ و مثل جلیس السوء کمثل صاحب الکیران لم یصبک من سوادہ اصابک من دخانہ (رواہ ابوداؤد عن انس)

جو مومن قرآن حکیم پڑھتا ہو اس کی مثال اترج (لیموں یا نارنگی) جیسی ہے جس کا مزہ بھی اچھا اور خوشبو بھی اچھی۔ جو مومن تلاوت قرآن پاک نہ کرتا ہو وہ گویا چھوہارا ہے۔ جس کا مزہ تو اچھا ہے لیکن خوشبو کوئی نہیں۔ لیکن وہ فاجر جو قرآن پڑھتا ہو ایسا ہے جیسا ریحانہ (خوشبو دار پودا) جس کی مہک اچھی اور مزہ کڑوا اور جو فاجر تلاوت قرآن پاک نہ کرتا ہو اس کی مثال حنظلہ (اندرائن) جیسی ہے جس کا مزہ کڑوا اور بو کوئی نہیں۔ اور صالح کا ہم نشین جیسے مشک پاس رکھنے والا۔ یعنی اگر مشک میسر نہ آئے تو لپٹ تو آ ہی جائے گی۔ اور بری صحبت میں رہنے والا ایسا ہے جیسے بھٹی والا کہ اگر سیاہی سے بچ بھی گیا تو دھوئیں تو لگ ہی جائے گا۔

حبِ جاہ و مال

دنیا میں کون انسان ہے جسے عزت اور دولت مرغوب و محبوب نہ ہو۔ یہ چیزیں صرف مرغوب ہی نہیں بلکہ انسان ہر روز ان میں اضافہ چاہتا ہے اور کوئی مقام ایسا نہیں جہاں یہ ہوس جا کر رک جائے۔ جب یہ محبت روح میں پیوست ہو جاتی ہے تو زندگی کا نصب العین بن جاتی ہے اور پھر ہر فتنہ و فساد اسی سے پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے انسان سیاست و مذہب کے نئے نئے روپ دھارتا ہے اور ہر راستے سے اپنا یہ مقصد حاصل کرنے کی فکر میں لگا رہتا ہے۔ ہوسِ زر ہو یا ہوسِ اقتدار دونوں انسانیت [illegible] کے لیے زہر ہیں۔ اس لیے حضورؐ نے

اس کی تمثیل یوں دی ہے:

ماذئبان ضاریان فی حضیرۃ یاکلان ویفسدان باضر فیھامن حب الشرف وحب المال فی دین المرء المسلم (رواہ بزار عن ابن عمر)

دو خونخوار بھیڑیوں کا کسی زخم کو چاٹ چاٹ کر خراب کرنا زخم کے لیے اتنا مضر نہیں جتنا مضر ایک مسلمان کے دین کے لیے حب جاہ و مال ہے

شبیر احمد خان غوری

علم کلام کا آغاز و ارتقاء

(۷)

عہدِ آخر ———— ہندوستان

سنہ ۹۳۰ھ میں بابر نے پنجاب پر قبضہ کر کے دہلی کی طرف رخ کیا اور مرزا شاہ حسین ارغون حاکم ٹھٹھہ کو لکھا کہ ملتان کو فتح کرے۔ شاہ حسین نے ملتان پر حملہ کیا۔ محمود شاہ نے بلطائف الحیل اسے ٹالنا چاہا مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ سنہ ۹۳۱ھ میں محمود شاہ کی وفات پر شاہ حسین ثانی اس کا جانشین ہوا اور سنہ ۹۳۲ھ میں شاہ حسین ارغون نے بزور شمشیر قلعہ کو فتح کر کے ملتان کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ اس ہرج مرج میں کمہ دمہ اور عالم و عامی کی کوئی تمیز نہیں رہی۔ ارغون کے سپاہی مولانا ابراہیم جامع اور ان کے صاحبزادے مولانا سعد اللہ لاہوری تک کو پکڑ کے پابجولاں لے گئے اور بڑی مشکل سے دونوں کی رہائی ہوئی۔ اس واقعہ کو فرشتہ نے نظام الدین ہروی سے اور نظام الدین نے مولانا سعد اللہ لاہوری سے نقل کیا ہے۔ آخر ملتان تباہ ہو گیا۔

ملتان بڑا مردم خیز علاقہ تھا چنانچہ شاہ حسین اول کے وزیر عماد الملک نے کہا تھا:

"مملکت گجرات و دکن و مالوہ و بنگالہ اگرچہ زرخیز است و اسباب تنعم آنجا بوجہ احسن میسر می شود۔ فاما مملکت ملتان مردم خیز است چہ بزرگان ملتان ہر جا کہ رفتند معزز و محترم گشتند۔۔۔۔۔۔ از طبقہ علماء مثل مولانا فتح اللہ و شاگرد او مولانا عزیز اللہ از خاک پاک ملتان مخلوق شدہ اند کہ اکثر ہندوستان بوجود ایں عزیزاں افتخار کنند۔"[1]

مشاہیر علماء میں شیخ بہاؤالدین زکریا ملتانیؒ کے خاندان کے علاوہ شیخ شماء الدین ملتانی کا نام سب سے پہلے لینا چاہیئے۔ متداول تعلیم ملتان میں مکمل کر کے شیراز تشریف لے گئے جہاں میر سید شریفؒ سے منطق و حکمت کی تکمیل کر کے ہندوستان واپس آئے یہاں درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ تلامذہ میں شیخ سماء الدین ملتانی اور مولانا فتح اللہ ملتانی خاص طور سے مشہور ہیں۔ شیخ سماء الدین

---

[1] طبقات اکبری صفحہ ۶۲۳

ملتان کے ہرج مرج سے مجبور ہو کر پہلے ناگور گئے وہاں سے گجرات پھر رنتھمبور سے ہوتے ہوئے بیانہ پہنچے اور آخر میں دہلی میں جاکر متوطن ہو گئے۔ وہ علوم متداولہ کے جید عالم تھے اور ان کے درس میں بڑے بڑے علماء شریک ہوا کرتے تھے۔ مولانا فتح اللہ بھی اوّلاً مولانا ثناء الدین ملتانی کے شاگرد تھے بعد میں دہلی جاکر مولانا موسیٰ جھبری سے جو علامہ تفتازانی کے شاگرد تھے تکمیل کی پھر ملتان واپس آکر درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا۔ اُن کے شاگردوں میں مولانا ابراہیم جامع (ان کے صاحبزادے) اور مولانا عزیز اللہ خاص طور سے مشہور ہیں۔ مولانا ابراہیم جامع خرابیٔ ملتان میں قید ہوئے تھے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے انہوں نے پینسٹھ سال فرائض درس و تدریس انجام دیئے۔ فرشتہ نے ان کے صاحبزادے مولانا سعد اللہ لاہوری سے نقل کیا ہے:

"پدرم را کہ مولانا ابراہیم جامع نام داشت و شصت و پنج سال بر مسند افادہ قرار گرفتہ اقسام علوم درس گفتہ بود و در آخر عمر پارسا شدہ بود۔"[۱]

مولانا ابراہیم جامع کے فرزند مولانا سعد اللہ لاہوری ملتان کی خرابی کے بعد دکن چلے گئے۔ مولانا عزیز اللہ ملتانی کا جام بایزید بہت زیادہ معتقد تھا۔ فرشتہ لکھتا ہے:

"خدمت ملا عزیز اللہ را کہ شاگرد ملا فتح اللہ بود بشور استدعا نمودہ و چوں مولانا عزیز اللہ قریب بشور رسید باعزاز در ابشہر در آوردہ بتکلف بحرم سرائے خود بردہ بخدمت گاران خود امر فرمود کہ آب بر دستِ مولانا ریختند۔ بعدہ گفت کہ آں آب را بجہت از دیادِ برکت در چہار گوشۂ خانہ بریزند۔"[۲]

دیگر علماء میں شیخ حسین ملتانی، شیخ حسین بن اسمٰعیل ملتانی اور ان کے صاحبزادگان شیخ عبد الشکور اور شیخ عبد الغفور، فیروز لاہوری، وغیرہ مشہور ہیں۔ خرابیٔ ملتان کے بعد جو علماء دہلی چلے گئے ان میں شیخ سماء الدین ملتانی، شیخ احمد ملتانی، عبد اللہ تلنبی اور مولانا عزیز اللہ تلنبی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ یہ آخر الذکر تین علماء بعہد سکندر شاہ لودھی ملتان کے ہرج مرج سے مجبور ہو کر دہلی پہنچے۔ شیخ احمد ملتانی عقیدۂ وحدت الوجود کے سرگرم مبلغ تھے۔ عبد اللہ تلنبی عبد اللہ یزدی کے شاگرد تھے اور بڑے زبردست معقولی تھے انہوں نے درس میں کتب معقولات کا اضافہ کیا ورنہ پہلے صرف منطق میں شرح شمسیہ اور کلام میں شرح صحائف کا رواج تھا۔ مولانا عزیز اللہ تلنبی اصول و کلام اور معقولات میں خاص ملکہ رکھتے تھے۔ پہلے دہلی آئے وہاں سے سنبھل چلے گئے جہاں نظام الدین خیر آبادی اور میاں حاتم سنبھلی نے زانوئے تلمذ تہ کیا۔

ان صوبائی سلطنتوں کے علاوہ کشمیر، سندھ، بنگال اور خاندیش وغیرہ بھی علم و فضل کی ترقی میں اپنی اپنی جگہ کوشاں تھے۔ ان کا استقصاء موجب تطویل ہوگا۔ لیکن عروس البلاد دہلی کی رونق ماند ہو کر رہ گئی تھی۔ دار السلطنت پر محمد تغلق کی علماء آزاری کا وبال نحوست بن کر عرصے تک چھایا رہا اور تیموری قتل و غارت سے بھی اس کا کفارہ نہ ہو سکا۔ علماء نامدار جن کے وجود مسعود نے دہلی کو مرجع خلائق بنایا تھا خود ایک ایک کرکے پردیس کی راہ اختیار کرنے پر مجبور

---

[۱] تاریخ فرشتہ جلد دوم صفحہ ۲۲۱ [۲] ایضاً صفحہ ۳۳۰

ہوئے۔ آخر بہلول لودھی ۸۵۵ھ میں سریر آرائے مملکت دہلی ہوا۔ اُس کی وفات پر ۸۹۴ھ میں اُس کا بیٹا سکندر لودھی تخت نشین ہوا۔ اُس کے بعد اُس کا بیٹا ابراہیم لودھی بادشاہ ہوا۔ جسے ۹۳۲ھ میں بابر نے شکست دے کر لودھی سلطنت کا خاتمہ کر دیا۔ اور اس کے ساتھ ہندوستان میں اسلامی ثقافت کا پہلا دور انجام کو پہنچا۔

لودھی فرمانرواؤں کی علم دوستی کے باب میں نظام الدین ہروی نے لکھا ہے:

"سلطان (سکندر لودھی) باستماع مذاکرہ علمی رغبت تمام داشت۔ علمائے نامی را از ہر طرف طلبیدہ۔ میاں قادن بن شیخ جونو دمیاں عبداللہ بن الہداد تلبنی و سید محمد بن سعید خاں از دہلی و ملا قطب الدین و ملا الہداد و صالح از سرہند و سید امان و میراں سید اُجی از قنوج آمدند۔ و جمعے از علماء کہ ہمیشہ ہمراہ سلطان می بودند مثل سید صدر الدین قنوجی و میاں عبدالرحمٰن ساکن سیکری و میاں عزیز اللہ سنبھلی۔"[1]

اس انتشار و طوائف الملوکی کے زمانہ میں سب سے کم تعداد علماء کی دہلی میں نظر آتی ہے۔ تیمور کے خوف سے اکثر علماء باہر چلے گئے کیونکہ وہ ہر جگہ سے مختلف علوم و فنون کے باکمالوں کو زبردستی ماوراء النہر لے جانا چاہتا تھا۔ چنانچہ مولانا خواجگی قاضی شہاب الدین دولت آبادی کو لے کر کالپی چلے گئے۔ اسی طرح شیخ احمد بن محمد تھانیسری بھی کالپی چلے گئے۔ ایک اور بزرگ شیخ محمد بن یوسف الحسینی جو قاضی عبدالمقتدر شریحی کے شاگرد تھے فتنۂ تیموری کے زمانہ میں دہلی سے نکل کر گجرات ہوتے ہوئے گلبرگہ چلے گئے۔ دیگر بزرگان دہلی میں شیر خاں (مسعود بیگ) صاحب مراۃ العارفین و تمہیدات (علی منہاج تمہیدات عین القضاۃ)، شیخ علاؤ الدین علی بن اسعد صاحب خلاصۃ الالفاظ و جامع العلوم، شیخ محمد بن جعفر حسینی صاحب بحر المعانی و دقائق المعانی و حقائق المعانی مشہور ہیں۔ کشف الظنون میں اس عہد کے دو اور عالموں کا تذکرہ ملتا ہے ایک محمود بن ابی محمود (المشہور بہ قاضی خاں) ہیں جو قطب الدین مکیؒ کے اسلاف میں سے تھے انہوں نے لغت کے اندر ایک کتاب بنام "آداب الفضلاء" لکھ کر قدری خاں کے نام معنون کی تھی۔ دوسرے شیخ محمود بن محمد دہلوی ہیں جنہوں نے اصول فقہ کے مشہور متن "المنار" کی شرح "افاضۃ الانوار فی اضاءۃ اصول المنار" کے نام سے لکھی تھی۔

لودھی سلاطین کے تخت دہلی پر متمکن ہونے پر ملک میں پھر سے امن و خوش حالی کا دور دورا شروع ہوا۔ اُن کی علمی سرپرستی کا تذکرہ اوپر مذکور ہو چکا۔ اُن کے زمانہ میں شیخ احمد ملتانی، عبداللہ تلبنی، شیخ سماء الدین ملتانی، مولانا عزیز اللہ تلبنی وغیرہ ملتان سے دہلی آئے۔ ایران سے آنے والے علماء میں میر سید رفیع الدین شیرازی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ وہ معقولات میں محقق دوانی کے اور حدیث میں شمس الدین سخاوی کے شاگرد تھے۔ سکندر لودھی کے زمانہ میں آگرہ آئے اور یہیں متوطن ہو گئے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے:

"میر سید رفیع الدین نیز دانشمند بودہ محدث ..... در معقولات شاگرد مولانا جلال الدین دوانی است ..... و در حدیث شاگرد شیخ

---

[1] طبقاتِ اکبری صفحہ ۱۶۴

شمس الدین محمد ابن عبدالرحمان السخاوی .... در زمان سلطان سکندر از گجرات بدیار دہلی تشریف آمد و با ذن سلطان سکندر ہم در آگرہ افالت فرمود " (اخبار الاخیار)

اس عہد کا سیاسی انتشار مذہبی انتشار کا بھی محرک ثابت ہوا۔ مشرق میں سیاسی انتشار اور معاشرتی اختلال ہمیشہ مذہبی انتشار اور مرکز گریز تحریکوں کا باعث ہوا ہے اور نویں صدی ہجری کا ہندوستان بھی اس ہمہ گیر معاشرتی کلیہ سے مستثنیٰ نہ تھا۔

سید محمد جونپوری ۸۴۷ھ میں پیدا ہوئے۔ والد کا نام سید خاں اور والدہ کا نام بی بی اغا ملک تھا۔ بڑی تیز طبیعت پائی تھی اور بہت جلد ہی علوم متداولہ سے فارغ التحصیل ہو گئے۔ علوم ظاہر و باطن کی تکمیل شیخ دانیال جونپوری سے کی جو چار واسطوں سے شیخ نظام الدین اولیاؒ کے خلیفہ تھے۔ جوانی ہی میں درویشی اختیار کی اور جونپور سے نکل کر چندیری ہوتے ہوئے گجرات پہنچے۔ کچھ دن بعد حج کے لیے مکہ معظمہ گئے۔ وہاں سے پھر گجرات واپس آئے اور ۹۰۲ھ میں مہدویت کا دعویٰ کیا۔ جہاں جاتے تقریر کی دلپذیری سے عوام ان کے معتقد ہو جاتے لیکن علماء مخالفت کرتے اور یہ کش مکش اتنی شدید ہو جاتی کہ حاکم وقت کو ان کا شہر سے اخراج کرنا پڑتا۔ ۹۰۵ھ میں انھوں نے دوبارہ مہدویت کا دعویٰ کیا اور بڑی شد و مد سے اس کی تبلیغ کرنے لگے۔ لیکن ان کی مخالفت اس شدت سے ہونے لگی کہ آخر کار وہ گجرات چھوڑنے پر مجبور ہو گئے اور وہاں سے سندھ اور پھر قندھار پہنچے۔ ہر جگہ مقبولیت اور مخالفت سے دوچار ہوئے۔ آخر کار ۹۱۰ھ میں شہر فراہ میں انتقال کیا۔

اس عہد کے جن علمائے کرام کو علم کلام میں تبحر حاصل تھا یا جنھوں نے اس فن میں کتابیں تصنیف کیں ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱۔ ابوالفتح بن عبدالحی جونپوری۔ قاضی عبدالمقتدر شریحی کندی کے پوتے تھے۔ والد مولانا عبدالحی کا انتقال ولادت سے قبل ہی ہو گیا تھا لہٰذا دادا قاضی عبدالمقتدر نے پرورش کی اور خود ہی جملہ علوم کی تعلیم دی۔ کچھ دن دارالسلطنت دہلی میں درس و تدریس کے فرائض انجام دیئے۔ تیموری حملے کے زمانہ میں دہلی سے جونپور پہنچے اور وہیں متوطن ہو گئے۔ مولانا ابوالفتح کو فقہ و اصول اور ادب کے علاوہ علم کلام میں بھی ید طولیٰ حاصل تھا۔

۲۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی۔ اپنے وقت کے مشاہیر روزگار میں سے تھے۔ قاضی عبدالمقتدر شریحی اور مولانا خواجگی سے کسب فیض کیا۔ تیموری فتنہ کے زمانے میں مولانا خواجگی کے ہمراہ دلی چھوڑ کر نکلے۔ مولانا خواجگی کالپی میں ٹھہر گئے اور قاضی شہاب الدین جونپور چلے گئے جہاں ابراہیم شرقی نے غیر معمولی عزت و احترام سے نوازا۔ فرشتہ لکھتا ہے:

" ازجملہ فضلائے عصر او یکے قاضی شہاب الدین جونپوری است۔ تصانیف مستحسنہ مفیدہ آں بزرگوار شہرت تمام دارد مثل حاشیۂ کافیہ کہ مشہور است بحاشیۂ ہندی و مصباح و متن ارشاد و بدیع البیان و تفسیر فارسی کہ بحر المواج نام دارد و رسالہ مناقب

سادات در رسالہ عقیدہ شہابیہ نیز از مولفات اوست[1]۔"

علم کلام میں قاضی شہاب الدین کی یادگار تصنیف "العقیدۃ الشہابیہ" ہے (جس کا اوپر فرشتہ نے حوالہ دیا ہے) اس کتاب کا غالباً واحد نسخہ رضا لائبریری رامپور میں ہے۔

۳۔ قاضی رضی الدین ردولوی۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے نواسے تھے۔ جونپور میں پیدا ہوئے اور اپنے نانا سے مختلف علوم و فنون کی تکمیل کی۔ ابراہیم شاہ شرقی نے انہیں ردولی شریف کا قاضی مقرر کیا۔ وہ وہیں جاکر آباد ہوگئے اور فرائض قضا کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔ وہ فقہ واصول اور عربیت کے علاوہ علم کلام میں بھی دستگاہ عالی رکھتے تھے۔

۴۔ شیخ محمد بن یوسف الحسینی دہلوی۔ دہلی میں پیدا ہوئے مگر اپنے والدین کے ہمراہ دولت آباد چلے گئے جہاں ابتدائی تعلیم اپنے والد اور دادا سے حاصل کی۔ ۷۳۶ھ میں دہلی واپس آئے اور متوسطات سید شرف الدین کیتھلی اور تاج الدین مقدم سے پڑھیں۔ اس کے بعد اونچی کتابیں شمسیہ، صحائف، مفتاح العلوم، ہدایہ، اصول بزدوی اور تفسیر کشاف قاضی عبدالمقتدر شریحی سے پڑھیں۔ بعد فراغت شیخ نصیر الدین محمود کے ایما سے مسند درس و افادہ پر بیٹھے۔ فترتِ تیموری کے زمانہ میں گلبرگہ تشریف لے گئے جہاں بقیہ عمر درس و تدریس میں گزار دی۔ فقہ و تفسیر اور تصوف میں کمال تھا۔ درس و تدریس کے ساتھ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ صرف علم کلام میں حسب ذیل کتابیں ان کی تصنیف ہیں:

۱۔ شرح الفقہ الاکبر

۲۔ شرح بدء الامالی

۳۔ شرح العقیدۃ الحافظیہ

۴۔ شرح تعبیر الوجود بالازمنۃ الثلاثۃ (ہے، تھا اور ہوگا کے ساتھ وجود کی تعبیر کی وضاحت)

۵۔ شیخ حسین بن محمد حسینی گلبرگوی شیخ محمد بن یوسف حسینی مذکور کے صاحبزادے تھے۔ دہلی میں پیدا ہوئے جہاں قاضی عبدالمقتدر، مولانا خواجگی، مولانا محمد لغزا اور مولانا محمد قاسم سے تعلیم حاصل کی اور جملہ علوم متداولہ میں تبحر حاصل کیا۔ خرقۂ خلافت اپنے والد بزرگوار سے حاصل کیا مختلف علوم ظاہر و باطن میں متعدد کتابیں لکھیں۔ علم کلام میں عقائد کے اندر ایک رسالہ لکھا۔

۶۔ مولانا صدر جہاں گجراتی۔ اپنے عہد کے مشاہیر علماء میں سے تھے۔ فقہ و اصول اور علم کلام میں خاص کمال حاصل تھا۔ شیخ محمد بن عبداللہ الحسینی کے ہم عصر تھے جو مولانا صدر جہاں کے بعض اقوال کے منکر تھے۔ مگر کچھ دن بعد دونوں

---

[1] تاریخ فرشتہ جلد دوم صفحہ ۳۰۶

کی ملاقات ہوئی اور متعدد مسائل کلامیہ میں مناظرہ ہوا۔ اس کے بعد شیخ مولانا کے کمال و تبحر علمی کے قائل ہو گئے۔

۷۔ شیخ اشرف جہانگیر سمنانیؒ۔ سمنان ایران کے ایک امیر خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے ناز و نعم کے ساتھ پرورش پائی چودہ سال کی عمر میں علوم متداولہ سے فراغت حاصل کی۔ اُنیس سال کی عمر میں اپنے والد ماجد کے بعد مہات حکومت میں مشغول ہوئے باایں ہمہ شیخ علاؤالدولہ رکن الدین سمنانی اور دیگر مشائخ سے مصاحبت و مجالست جاری رہی مگر امیری و فقیری ساتھ ساتھ نہیں چل سکتیں لہذا تیئس سال کی عمر میں حکومت اپنے بھائی کو دے کر عازم ہندوستان ہوئے۔ پہلے اُچ آئے پھر بہار پہنچے مگر وہاں شیخ یحییٰ منیریؒ کا انتقال ہو چکا تھا لہذا پنڈوہ گئے جہاں شیخ علاء الدین عمر بن اسعد لاہوری سے کسب فیض کیا اور انہیں سے خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ پھر شیخ کے حکم سے پہلے جونپور آئے وہاں سے کچھوچھہ شریف چلے گئے۔ وہیں وفات پائی۔ علم شریعت و طریقت میں متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ علم کلام میں آپ کی تصنیف "قواعد العقائد" ہے۔

۸۔ مخدوم علاء الدین علی مہائمی۔ اس عہد کے نوادر میں سے ہیں۔ مختلف علوم شریعت و طریقت میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ اُن کی تفسیر "تبصیر الرحمٰن و تیسیر المنان" ہمارے تفسیری ادب میں اپنی آپ ہی نظیر ہے۔ دیگر علوم کے ساتھ ساتھ علم کلام میں بھی متعدد تصانیف کے مصنف تھے مثلاً

۱۔ اجلۃ التائید فی شرح ادلۃ التوحید
۲۔ النور الاظہر فی کشف سر القضاء والقدر
۳۔ الضوء الازہر فی شرح النور الاظہر (قضا و قدر پر مذکورہ بالا کتاب کی شرح)
۴۔ استجلاء البصر فی الرد علی استقصار النظر (ابن المطہر الحلی نے شیعی کلام میں استقصار النظر لکھی تھی۔ مخدوم مہائمیؒ نے اس کا رد لکھا)۔

۹۔ شیخ عبد القدوس گنگوہیؒ۔ قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے نواسے شیخ صفی الدین کے پوتے تھے۔ ردولی شریف میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی۔ بعد میں گنگوہ شریف منتقل ہو گئے۔ اپنے عہد کے مشاہیر علماء و مشائخ میں محسوب ہوتے تھے۔ سماع مفرط اور وحدت الوجود کے عقیدے کے باوجود اتباع سنت کا ازبس التزام تھا عوارف المعارف پر ایک مبسوط شرح لکھی۔ تعرف (فی التصوف) پر حاشیہ لکھا۔ نیز ایک کتاب بنام "انوار العیون و اسرار المکنون" تصنیف فرمائی جو سات فنون پر مشتمل ہے۔ علم کلام میں "شرح صحائف" پر جو اُس زمانہ میں درس کے اندر داخل تھی تعلیقات لکھیں۔

۱۰۔ شیخ احمد ملتانی۔ سکندر لودھی کے زمانہ میں دہلی تشریف لائے۔ اکثر مشائخ سے کسب فیض کیا آخر میں شیخ عبد القدوس گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ کے حلقۂ ارادت میں داخل ہوئے اور اُن سے عوارف المعارف اور تفسیر عرائس البیان وغیرہ

پڑھیں۔ غالباً شیخ گنگوہی سے متاثر ہو کر وحدت الوجود کے قائل ہو گئے۔

فقہ و اصول اور عربیت کے علاوہ علم کلام میں بھی ید طولیٰ رکھتے تھے۔

۱۱۔ مولانا عزیز اللہ تلنبی۔ علمائے ملتان میں موقر درجہ رکھتے تھے۔ سکندر لودھی کے زمانہ میں دہلی آئے پھر سنبھل جا کر متوطن ہو گئے مگر جب تک سکندر لودھی زندہ رہا اُس کے ساتھ سفر و حضر میں رہے جیسا کہ فرشتہ نے لکھا ہے:

"و جمعے از علما کہ ہمیشہ ہمراہ سلطان می بود مثل ۔۔۔۔۔ میاں عزیز اللہ سنبھلی"

ساری عمر درس و تدریس اور زہد و عبادت میں گزار دی۔ شاگردوں میں شیخ نظام الدین خیر آبادی اور میاں حاتم سنبھلی خاص طور پر مشہور ہیں۔

مولانا عزیز اللہ کو منطق و حکمت اور اُصول فقہ کے علاوہ علم کلام میں بھی دستگاہ عالی حاصل تھی۔

۱۲۔ شیخ ہبتہ اللہ شیرازی۔ اکابر علماء میں سے تھے۔ شیراز میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم حاصل کی۔ شیخ صدر الدین شیرازی صاحب "اسفار اربعہ" اُن کے اکثر ہم سبق رہے تھے۔ معقولات دونوں نے مشترک اساتذہ سے پڑھی تھی۔ حدیث اپنے نانا حافظ نورالدین ابی الفتوح طاؤسی سے پڑھی اور انہیں سے خرقۂ خلافت حاصل کیا۔ ۸۹۸ھ میں بعہدِ سلطان محمود بیگڑہ گجرات آئے اور چاپانیر میں مقیم ہو گئے۔ علم و فضل کا شہرہ بہت جلد پھیل گیا اور چاروں طرف سے طالبانِ علم ہجوم در ہجوم کسبِ فیض کے لیے آنے لگے۔ درس و تدریس کے ساتھ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری تھا۔ علم کلام میں حسب ذیل کتابیں اُن کی تصنیف میں سے ہیں۔

۱۔ اسنی الکواشف فی شرح المواقف۔

۲۔ شرح تہذیب المنطق والکلام

۳۔ لوامع البرہان فی قدم القرآن

۱۳۔ سید خوندمیر گجراتی۔ حسینی سید تھے۔ نہروالہ میں پیدا ہوئے اور مختلف علوم متداولہ میں تبحر حاصل کیا۔ لیکن جب ۹۰۱ھ میں سید محمد جونپوری نہروالہ آئے تو خوندمیر ان کے مرید ہو گئے۔ اور اپنے خلوص صادق اور سعی پیہم سے سید محمد کی نظروں میں خاص مقام حاصل کر لیا۔ گجرات سے سید محمد کے اخراج کے بعد اُن کے ہمراہ سندھ اور وہاں سے خراسان کے ارادے سے چلے مگر سندھ پہنچ کر سید محمد نے خوندمیر کو گجرات جانے کی اجازت دیدی۔ سید محمد نے ۹۱۰ھ میں بمقام فراہ وفات پائی اور اُن کے خلیفہ اُن کے صاحبزادے سید محمود ہوئے۔ سید محمود نے بھی ۹۱۹ھ میں وفات پائی اور فرقہ مہدویہ کی قیادت خوندمیر کے ہاتھ میں آئی۔ اس لیے مہدویہ اُنہیں خلیفۂ ثانی کہتے ہیں۔ دوسرا لقب ان کا بدلہ مہدی ہے کیونکہ جدال و قتال کا کام مہدی (سید محمد) کے بدلے اُنہوں نے انجام دیا۔ بہرحال سید خوندمیر کے زمانہ میں تشدد اختیار کیا گیا اور سلطان مظفر شاہ گجراتی نے اس فرقے کی سرگرمیوں کے استیصال کے

لیے عین الملک کی سرکردگی میں ایک فوج بھیجی جس نے سید خوندمیر کو اُن کے رفقا سمیت ۹۳۰ھ میں قتل کر ڈالا۔
سید خوندمیر اپنی جماعت کے اندر صاحب سیف و قلم تھے۔ فرقہ مہدویہ کے متکلم تھے اور اپنے مذہب کی تائید میں ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا نام "بحر الفوائد و اُم العقائد" ہے۔

۱۴۔ شاہ بیگ پسر ذوالنون بیگ۔ ذوالنون بیگ سلطان حسین مرزا تیموری کا امیر الامرا اور سپہ سالار تھا اور اس کے لڑکے بدیع الزمان مرزا کا اتالیق تھا۔ ذوالنون بیگ جو سلطان حسین مرزا کی جانب سے قندھار کا حاکم تھا۔ جب ازبکوں کے ساتھ جنگ میں مارا گیا تو سلطان حسین مرزا نے قندھار کی حکومت اُس کے بیٹے شاہ بیگ کو دیدی۔ شاہ بیگ نے سندھ کے اکثر حصّہ کو فتح کر لیا۔ بااین ہمہ شجاعت و شہامت علم و فضل میں بھی پایۂ عالی رکھتا تھا۔ اور چونکہ ماوراء النہر کے علماء سے کسب فیض کیا تھا اس لیے معقولات اور علم کلام میں خصوصی دستگاہ رکھتا تھا۔ نظام الدین ہروی نے لکھا ہے:

"شاہ بیگ ...... از فضائل علمی بہرہ تمام داشت چنانچہ شرح بر عقائد نسفی و شرح بر کافیہ و حاشیہ بر مطالع منطق نوشتہ است۔"

علم کلام میں شاہ بیگ کی تصنیف "شرح عقائد نسفی" غالباً نایاب ہے۔

مطبوعاتِ بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیٔ ادب

مجلۂ اقبال سہ ماہی۔ مدیر: ایم۔ ایم۔ شریف۔ بشیر احمد ڈار۔ سالانہ دس روپے
صحیفہ سہ ماہی۔ مدیر: سیّد عابد علی عابد۔ سیّد سجاد رضوی۔ سالانہ دس روپے

		روپے
میٹا فزکس آف پرشیا۔	مصنفہ علامہ اقبال	۵—۰—۰
ایج آف دی وسٹ ان اقبال۔	مصنفہ مظہر الدین صدیقی	۲—۰—۰
اقبال اینڈ وائٹ نزم۔	مصنفہ بشیر احمد ڈار	۶—۰—۰
فکرِ اقبال۔	مصنفہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۱۰—۰—۰
ذکرِ اقبال۔	مصنفہ عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
علامہ اقبال۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱—۸—۰
فلسفۂ اقبال۔	مرتبہ بزمِ اقبال	۶—۰—۰
اسلام اور تحریکِ تجدد مصر میں۔	مترجمہ عبدالمجید سالک	۵—۰—۰
غیب و شہود۔	مصنفہ سید نذیر نیازی	۳—۴—۰
حکمتِ قرآن۔	مترجمہ صوفی غلام مصطفےٰ تبسم	۱—۰—۰
جمالیاتِ قرآن کی روشنی میں۔	مصنفہ نصیر احمد	۴—۰—۰
فلسفۂ شریعتِ اسلام۔	مترجمہ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ	۵—۰—۰
نظامِ معاشرہ اور اسلام۔	مترجمہ عبدالمجید سالک و عزیز	۴—۰—۰
دولتِ اقوام ۲ جلد۔	مترجمہ عطاء اللہ و فخری	۳۶—۰—۰
سائنس سب کے لیے۔	مترجمہ آفتاب حسن	۲۰—۰—۰
فلسفۂ جدید۔	مترجمہ آشکار حسین	۲—۰—۰
فلسفۂ ہند و یونان۔	مصنفہ محمد شفیق	۲—۰—۰
تاریخِ اقوامِ عالم۔	مرتبہ مرتضےٰ احمد خاں	۱۰—۰—۰

ملنے کا پتہ:۔ سیکریٹری بزمِ اقبال و مجلسِ ترقیٔ ادب۔ نرسنگداس گارڈن۔ لاہور

پروفیسر رشید احمد

کیکاؤس کے سیاسی افکار

بحر خزر کے جنوب مشرقی علاقے کو ہمیشہ سیاسی، ادبی اور علمی اہمیت حاصل رہی ہے۔ یہ علاقہ طبرستان اور جرجان پر مشتمل ہے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں کوفہ کے گورنر سعید بن العاص نے ان مقامات پر اسلامی پرچم لہرایا۔ اموی عہد میں طبرستان اور جرجان صوبہ دیلم کے دو اہم ضلعوں کی حیثیت رکھتے تھے۔ آل علی جنھوں نے بنی امیہ کی حکومت کا تختہ الٹنے میں عباسیوں کا ساتھ دیا تھا عباسیوں کے تختِ خلافت پر قابض ہو جانے کی وجہ سے ان سے بہت بدظن ہو گئے اور جب آل عباس نے بھی اہل بیت پر بنی امیہ ہی کی طرح مظالم ڈھائے تو اہلِ بیت نے اپنی حکومت قائم کرنے کے لیے سر دھڑ کی بازی لگا دی چنانچہ پہلی علوی حکومت کا قیام بھی اسی بحر خزر کے ساحل پر عمل میں آیا اور ۲۵۰ھ (۸۶۵ء) میں حسن بن زید نے خاندان زیدیہ کی بنیاد رکھی۔ ۶۶ سال کے بعد سامانیوں نے اس حکومت کا خاتمہ کر دیا لیکن نصر ثانی کے عہد حکومت میں حسن بن علی اطروش نے دوبارہ یہاں علوی حکومت قائم کی۔ لیکن نئی حکومت بھی چند روزہ ثابت ہوئی۔ ۳۱۶ھ (۹۲۸ء) میں ایک شخص مرداویج بن زیار نے طبرستان پر قبضہ کر لیا اور اصفہان و حلوان کے علاقوں کو بھی حدود مملکت میں شامل کر لیا۔ اس طرح زیاری حکومت معرضِ وجود میں آئی۔ یہ خاندان اگرچہ زیادہ عرصہ حکومت نہ کر سکا تاہم ادب کی خدمت اور علما کی قدردانی میں اس خاندان نے بہت شہرت حاصل کی۔ زیاری فرمانروا خود بھی بڑے پایہ کے ادیب و شاعر ہوئے ہیں۔

زیاری خاندان میں شمس المعالی قابوس بن وشمگیر (۳۶۶ھ تا ۴۰۳ھ مطابق ۹۷۶ء تا ۱۰۱۲ء) ایک نامور بادشاہ تھا جس نے البیرونی اور ابن سینا کی سرپرستی کی۔ خصوصاً البیرونی کی اتنی قدردانی کی کہ اس نے بطور اظہار تشکر تجرید الشعاعات اور آثار الباقیہ کو اسی فرمانروا کے نام سے معنون کیا۔ اسی قابوس کا پوتا امیر عنصر المعالی کیکاؤس بن سکندر تھا جس کا سالِ ولادت ۴۱۲ھ مطابق ۱۰۲۱ء اور سنِ وفات ۴۷۵ھ مطابق ۱۰۸۲ء ہے۔

قابوس نامہ

کیکاؤس نے ایک کتاب تصنیف کی جس کا نام اپنے نامور دادا کے نام پر قابوس نامہ رکھا۔ اس کتاب کا مخاطب اس

کا بیٹا گیلان شاہ ہے جسے زندگی کے تمام نشیب و فراز سے آگاہ کیا گیا ہے اور بے شمار نصیحتیں کی گئی ہیں اسی لیے قابوس نامہ نصیحت نامہ بھی کہلاتا ہے۔ یہ کتاب نظام الملک کے سیاست نامہ کی طرح کیکاؤس کی زندگی کے آخری سال میں لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں کیکاؤس نے زندگی کے تجربات نہایت عمدگی کے ساتھ بیان کئے ہیں اور اس کی نصیحتیں آج بھی مشعلِ راہ بنائی جا سکتی ہیں۔

فارسی نثر میں قابوس نامہ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اس جگہ فارسی ادب کے مشہور مؤرخ اور نقاد براؤن کی رائے نقل کرنا مناسب ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ "قابوس نامہ نے وسیع شہرت حاصل کی اور حقیقت میں کہ یہ کتاب اس شہرت کی مستحق بھی تھی کیونکہ یہ لطائف اور حکمتوں سے پُر ہے، امثال و حکایات کا مرقع ہے اور ایک بادشاہ کی تصنیف ہے جس نے اپنے تجربات نہایت بے باکانہ انداز میں بیان کر دیئے ہیں۔"

قابوس نامہ کی ابتدا ایک طویل مقدمہ سے کی گئی ہے جس میں کیکاؤس نے اپنے بیٹے کو اس کی ذمہ داریوں سے آگاہ کیا ہے اور اسے یاد دلایا ہے کہ وہ اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا باپ ساسانی فرمانرواؤں کی اولاد ہے اور ماں محمود غزنوی کی بیٹی تھی اور پردادی دیلم کے بادشاہ کی لڑکی۔ اس کی اس اعلیٰ نسبی کی وجہ سے اس کی ذمہ داریوں میں زبردست اضافہ ہو گیا ہے اس لیے اسے چاہیئے کہ وہ راہِ راست پر گامزن رہے اور اس سے سرمو انحراف نہ کرے تاکہ اس کی اعلیٰ نسبی پر حرف نہ آنے پائے۔ اس مقدمے کے بعد اصل کتاب شروع ہوتی ہے جو ۴۴ ابواب پر مشتمل ہے۔ ابتدائی چار بابوں میں مذہبی امور زیرِ بحث آئے ہیں جن میں خالق و مخلوق کے بیان کے ساتھ دینی احکامات کا ذکر ہے۔ اس کے بعد کے ابواب میں سماجی، معاشی اور سیاسی امور کے ہر ہر پہلو سے بحث کی گئی ہے۔ نجی اور خانگی زندگی کے سلسلے میں والدین کی اطاعت خورد و نوش کے آداب، ہنسی مذاق، عشق و محبت کھیل کود، سیر و شکار، شادی بیاہ، بچوں کی تعلیم و تربیت، غرضیکہ کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس پر اظہارِ خیال نہ کیا گیا ہو۔ اقتصادی معاملات میں دولت کا جمع کرنا، غلاموں مویشیوں اور جائداد کی خریداری، تجارت و زراعت کے مسئلے زیرِ بحث آئے ہیں۔ علوم میں طب، نجوم، ریاضی، شاعری کے فوائد پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ سیاسیات میں بادشاہ، وزیر، کمانڈر کے اوصاف و فرائض بیان ہوئے ہیں۔ غرضیکہ زندگی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جسے کیکاؤس نے نظر انداز کر دیا ہو۔

اسلوبِ بیان و طرزِ استدلال

قابوس نامہ کا اسلوبِ بیان نہایت سادہ اور واضح ہے۔ زبان میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں پائی جاتی۔ مشکل الفاظ تقریباً نایاب ہیں۔ کیکاؤس اس امر سے واقف تھا کہ اپنے تجربات سے مستفید ہونے اور اپنے

بیٹے کو آمادہ کرنے کے لیے مؤثر اندازِ بیان اختیار کرنا نہایت ضروری ہے یہی وجہ ہے کہ قابوس نامہ میں بلا کی تاثیر پائی جاتی ہے۔ جا بجا ضرب الامثال کے ذریعہ تاثیر میں اضافہ کر دیا گیا ہے۔ گلستانِ سعدی کی طرح قابوس نامہ کے بے شمار جملے زبان زدِ خاص و عام بن گئے ہیں۔ تاثیر کے ساتھ ساتھ دلچسپی بھی شروع سے آخر تک قائم رکھی گئی ہے کہ پڑھنے والا اکتاتا نہیں۔

کیکاؤس اپنے نظریات کی وضاحت تاریخی اور غیر تاریخی دونوں طرح کے واقعات سے کرتا ہے۔ پھر وہ تاریخی واقعات بیان کرنے میں نہایت وسیع القلب بھی ہے۔ مسلم اور غیر مسلم، عرب اور عجم کی تاریخ سے حوالے دیتا ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ تاریخِ اسلام کی بہ نسبت غیر مسلم اقوام کے واقعات زیادہ دہراتا ہے۔ کبھی کبھار احادیث بھی پیش کر دیتا ہے۔ وہ اپنے بیٹے کے سامنے حضرت عباسؓ کی وصیت کے الفاظ دہراتا ہے جو انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہ کو کی تھی "بیٹے اگر تم اس بات کے خواہاں ہو کہ تمہارے دشمن تم کو زیر نہ کر سکیں تو تم کو لازم ہے کہ تم کبھی جھوٹ نہ بولو۔ کسی کی برائی نہ بیان کرو۔ خیانت نہ کرو۔ دشمن کے مقابلہ پر تشدد سے کام نہ لو۔ اور کسی کو اپنے دل کا بھید نہ بتلاؤ۔" کیکاؤس نے خاندان اہلِ بیت میں حضرت علیؓ اور حسنین علیہم السلام کے زریں اقوال بھی بطور سند پیش کئے ہیں۔ امویوں میں امیر معاویہؓ اور عباسیوں میں ہارون، مامون، متوکل علی اللہ اور قائم باللہ کے واقعات بیان کئے ہیں۔ اس نے صفاری اور غزنوی فرمانرواؤں کے طرزِ عمل سے بھی استدلال کیا ہے۔ غیر مسلموں میں ساسانی بادشاہوں کا جن کی اولاد میں ہونے کا وہ دعویدار ہے بار بار ذکر کرتا ہے۔ ان میں نوشیروانِ عادل کی قبر پر لکھے ہوئے حکیمانہ اقوال پر اس نے ایک باب مخصوص کیا ہے۔ ایرانیوں کے علاوہ وہ یونانی بادشاہ اسکندر اعظم اور یونانی فلاسفہ میں افلاطون، ارسطو، سقراط وغیرہ کے حکیمانہ اقوال نقل کرتا ہے۔

کیکاؤس کی تصنیف کا مقصد چونکہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرنا تھا اس لیے وہ اپنے آباو اجداد کے طریقے سے بھی آگاہ کرتا ہے۔ ان میں زیادہ واقعات قابوس بن وشمگیر کے بیان کئے ہیں۔ مثلاً جب وہ بادشاہ کے فرائض میں ایک فریضہ یہ بتلاتا ہے کہ بادشاہ کو دیگر ممالک کے حالات سے باخبر رہنا چاہیئے تو وہ قابوس کا طرزِ عمل بیان کرتا ہے کہ وہ ہمسایہ ممالک کے درباروں کے حالات سے پوری طرح آگاہی رکھتا تھا۔ اس سلسلے میں ایک دلچسپ حکایت بھی بیان کی ہے۔

تاریخی واقعات کے علاوہ کیکاؤس اپنے نقطۂ نظر کو ذہن نشین کرانے کی غرض سے روایات اور حکایات بھی پیش کرتا ہے اکثر کہتا ہے "جیسا کہ عقلمندوں نے کہا ہے" مثلاً انصاف کی اہمیت بتلانے کے لیے وہ عقلمندوں کا یہ قول نقل کرتا ہے "عادل بادشاہ دنیا وی خوش حالی اور فارغ البالی کے حصول کا ذریعہ ہوتا ہے جس طرح

کہ ظالم فرمانروا تباہی و بربادی کا باعث ہوتا ہے۔" قابوس نامہ میں بیان کردہ حکایات کی تعداد پچاس سے زائد ہے۔ اشعار کے ذریعہ بھی کیکاؤس نے اپنے نظریات کی وضاحت کی ہے۔ ان اشعار میں زیادہ تر اس کے اپنے ہیں جن میں اکثریت رباعیوں کی ہے کہیں کہیں عربی شعر بھی پیش کئے گئے ہیں۔ نامور شعراء کے اشعار بھی بطور سند نقل کئے ہیں۔

سیاسی نظریات

بنی امیہ کے زوال کے بعد خلافت پر عجمی اثرات کا غلبہ ہوگیا۔ ترکوں کے حکومت میں دخیل ہوجانے کی وجہ سے عربیت اور زیادہ مغلوب ہوگئی اور زمام حکومت مدتوں تک ایرانیوں سے ترکوں کی طرف اور ترکوں سے ایرانیوں کی جانب گردش کرتی رہی۔ اس کا اثر سیاسی افکار پر ہونا لازمی تھا اس طرح دو مکاتیب فکر معرض وجود میں آگئے۔ ایک مکتب تو خالص اسلامی اور عربی طرز حکومت کے احیاء کا خواہاں تھا اور دوسرا ساسانی اور عجمی نظام حکومت کا دلدادہ تھا۔ پہلے گروہ کا سربراہ ماوردی ہے اور دوسرے کا کیکاؤس۔ یہی وجہ ہے کہ ماوردی خلافت و امامت اور شوریٰ وغیرہ پر بہت زیادہ زور بیان صرف کرتا ہے لیکن کیکاؤس صرف موروثی فرمانروا کے اوصاف و فرائض بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہے۔ ماوردی خیالی دنیا میں رہتا ہے لیکن کیکاؤس حقائق سے کبھی چشم پوشی نہیں کرتا۔ پھر اسے نظام الملک کی طرح عملی سیاست کا وسیع تجربہ حاصل ہے اس لیے کیکاؤس کے سیاسی نظریات نہ صرف قابل عمل ہیں بلکہ ایک طویل تجربے کے بعد قائم کئے گئے ہیں۔ یہ شرف نظام الملک کے سوا کسی بڑے مسلم سیاسی مفکر کو حاصل نہ ہوسکا۔

حکمراں کے اوصاف

کیکاؤس نے قابوس نامہ میں سلطان کے اوصاف اور فرائض گنوائے ہیں۔ جہاں تک کہ اوصاف کا تعلق ہے اس کا کہنا ہے کہ بادشاہ کے لیے چھ صفات کا حامل ہونا نہایت ضروری ہے۔ اس کے نزدیک پہلی صفت جس سے سربراہ حکومت کو متصف ہونا چاہیئے وہ ہیبت و رعب ہے۔ اس کا خیال ہے کہ بادشاہ کی اطاعت کا انحصار اس کی ہیبت پر ہے۔ ہیبت ہی کے ذریعہ اس کے احکامات کی تعمیل کی جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ راعی اور رعایا میں فرق صرف یہ ہے کہ بادشاہ حکم دیتا ہے اور رعایا اس کی تعمیل کرتی ہے۔ اگر بادشاہ اپنے احکامات کو نافذ نہ کرسکے تو پھر حاکم و محکوم میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا اور سلطنت کا وقار بھی ختم ہوجاتا ہے۔

بادشاہ میں دوسری صفت انصاف کا پایا جانا بے حد ضروری ہے۔ کیکاؤس عدل و انصاف پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کی رائے میں حکومت کے قیام کا مقصد ہی یہی ہے کہ بنی نوع انسان کو تکالیف و مصائب سے

محفوظ رکھا جائے۔ اس لیے بادشاہ کو رعایا کے آرام و آسائش کا سب سے زیادہ خیال ہونا چاہیئے۔ اور وہ رعایا کے ساتھ عادلانہ سلوک کرے اور سب کے ساتھ مساویانہ برتاؤ کرے۔ وہ بادشاہ کو سورج سے تشبیہ دیتا ہے جو کہ ادنیٰ و اعلیٰ دونوں کو برابر روشنی اور گرمی پہنچاتا ہے۔ کیکاؤس انصاف کا فائدہ بجائے اخروی ثواب کے دنیوی خوش حالی قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حکومتیں رعایا ہی کے ذریعہ پھلتی پھولتی ہیں کیونکہ حکومت کے ذریعۂ آمدنی کا انحصار رعایا پر ہے۔ اگر ملک میں بسنے والے عوام کی تعداد زیادہ ہو اور وہ خوش حال و متمول ہوں تو یقیناً شاہی خزانہ بھی معمور ہوگا۔ رعایا کی کثرت و خوش حالی عدل و انصاف کے ذریعے حاصل کی جا سکتی ہے۔ نظام الملک بھی عدلُ انصاف کی اہمیت بیان کرتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ وہ قیام عدل کے لیے رعایا کو مشورہ دیتا ہے کہ شرعی احکامات کی پابندی کریں تاکہ خداوند تعالیٰ ان سے خوش ہو کر ان پر منصف حکمران متعین کرے کیونکہ طوسی کے خیال میں ظالم بادشاہ غضبِ الٰہی کا مظہر ہوتا ہے۔ لیکن کیکاؤس انصاف کو رعایا کی خوش حالی اور شاد کامی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔

مصنفِ قابوس نامہ کی رائے میں بادشاہ میں تیسری خوبی سخاوت ہونی چاہیئے۔ اس نے اپنی کتاب میں سخاوت کے لیے ایک باب مخصوص کیا ہے اور یہ قابوس نامہ کا آخری باب ہے۔ وہ سخاوت کو حکومت کے استحکام کا سبب اور عوام کی خوش حالی کا ذریعہ بتلاتا ہے۔

بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ قانون کا احترام کرے اور اس کی خلاف ورزی نہ کرے کیونکہ وہ جب خود ہی قانون شکنی کرے گا تو وہ دوسروں سے کب توقع رکھ سکتا ہے کہ وہ قانون کی پابندی کریں گے۔

بادشاہ میں سنجیدگی اور متانت بھی ہونی چاہیئے کیونکہ اگر اس میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کی ہیبت اور دبدبہ ختم ہو جائے گا۔ اور لوگ اس کی اطاعت سے پہلوتہی کرنے لگیں گے۔ اسی لیے وہ بادشاہ کو مشورہ دیتا ہے کہ ہنسی و مذاق میں کم سے کم حصہ لے کیونکہ یہ چیزیں وقار کو کم کر دیتی ہیں۔

کیکاؤس کے نزدیک چھٹی صفت جو بادشاہ میں ہونی چاہیئے وہ راست گفتاری ہے۔ وہ حق گوئی کے سلسلے میں عجیب و غریب نظریہ پیش کرتا ہے۔ اپنے بیٹے کو مخاطب کر کے کہتا ہے "اے بیٹے تم ریاکار و ظاہردار بن جاؤ لیکن جھوٹے نہ بنو اور سچائی میں نام پیدا کرو تاکہ اگر کبھی جھوٹ بولنے کی ضرورت پیش آئے تو بھی لوگ تمہاری بات کا یقین کر لیں۔" اسی طرح کیکاؤس ایسی باتوں کے منہ سے نکالنے سے منع کرتا ہے جو سچی ضرور ہیں لیکن ناقابلِ یقین ہیں۔ کیونکہ ایسی باتوں کا ثابت کرنا آسان نہیں ہوتا۔ وہ کہتا ہے "انسان ایسی بات کیوں کہے جو صحیح ہونے کے باوجود اس کے ثابت کرنے کے لیے چار معتبر گواہوں اور دو معزز آدمیوں کی شہادت کی ضرورت پڑے۔"

کیکاؤس کا دعویٰ ہے کہ جس بادشاہ میں ان چھ صفتوں میں سے کوئی ایک صفت بھی نہ پائی جائے تو وہ

لازمی طور پر بادشاہت کے نشہ میں مست ہو جائے گا اور یہ نشہ صرف اسی وقت اترے گا جب سلطنت اس سے چھن جائے گی۔

ان چھ صفات کے علاوہ بھی کیکاؤس نے قابوس نامہ میں جابجا شاہی اوصاف کی طرف اشارے کئے ہیں۔ ایک موقع پر وہ کہتا ہے کہ بادشاہ میں خوفِ الٰہی کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ اور بادشاہ دینی لحاظ سے اعلیٰ مرتبہ رکھتا ہو اور اس کا مذہب بے داغ ہو۔ دین کی اہمیت کیکاؤس کے نزدیک اس قدر ہے کہ اس نے ابتدائی چار باب اسی کے لیے مخصوص کئے ہیں جس میں ذکر باری تعالیٰ کے علاوہ شرعی فرائض بھی زیرِ بحث آئے ہیں۔ اس نے اسلامی احکامات کی عجیب و غریب توجیہہ کی ہے۔ بایں ہمہ کیکاؤس نہایت سختی سے مذہب کی پابندی کرنے پر بھی مجبور نہیں کرتا۔ مثلاً وہ تسلیم کرتا ہے کہ شراب نوشی گناہ ہے۔ لیکن وہ ارتکاب گناہ کے لیے بھی چند اصول سکھلاتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر تم گناہ کرنے ہی پر مجبور ہو تو ڈھنگ سے کرو۔ شراب صبح کے وقت نہ پیو تاکہ فرائض کی انجام دہی سے معذور نہ ہو جاؤ اور نہ ہی اکثر نشہ میں دھت رہو۔ جمعہ کے دن شراب کو منہ نہ لگاؤ۔ اپنے گھر کے سوائے کسی اور جگہ شراب ہرگز نہ پیو۔ اس طرح کیکاؤس کے یہاں ظاہری ٹیپ ٹاپ قدم قدم پر ملتی ہے۔ اس کی رائے میں اگر لوگ اچھا سمجھیں تو گناہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ان خیالات کے باوجود وہ مذہبی احکامات کی بے چون و چرا پابندی کرنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ نہایت سیدھے سادے طریقے سے شرعی احکامات کی بجا آوری کی جائے اور یہ نہ سوچا جائے کہ فلاں حکم کے دینے میں کیا مصلحت پنہاں ہے۔

کیکاؤس بادشاہ کو عاقل بھی دیکھنا چاہتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل صحیح معنوں میں سلطان کا وزیر ہے۔ وہ اپنے لڑکے کو تاکید کرتا ہے کہ اگر تم بادشاہ ہو جاؤ تو عقل سے کام لینا اور کام شروع کرنے سے پہلے اس کے انجام پر خوب اچھی طرح غور کر لینا۔ اس طرح کیکاؤس عمائدین مملکت سے مشورہ کرنے پر زیادہ زور نہیں دیتا ہے۔ اگر بادشاہ مشورہ بھی کرے تو ان کے دیئے ہوئے مشوروں پر مزید غور و فکر کرنے اور ان کے حسن و قبح کا جائزہ لینے کی تاکید کرتا ہے۔ وہ بادشاہ کی مطلق العنانی کا قائل ہے۔

کیکاؤس نابالغ اور کم سن لوگوں کو بھی تختِ شاہی پر جلوہ افروز ہونے میں کوئی حرج نہیں دیکھتا۔ وہ وزیر کو تاکید کرتا ہے کہ کم سن بادشاہ کا بھی احترام کرے اور اس کی اطاعت سے سرتابی نہ کرے۔ لیکن نابالغ بادشاہ کے وزیر کا سن رسیدہ ہونا ضروری قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر بادشاہ اور وزیر دونوں کم سن ہوں گے تو جوانی کی آگ بہت جلد حکومت کے ڈھانچے کو جلا کر راکھ بنا دے گی۔

تمام مسلم مفکرین نے اقتدارِ اعلیٰ کی مطلوبہ خصوصیات سے بحث کی ہے۔ ماوردی نے امام کی صفات کی جو فہرست پیش کی ہے ان میں عدالت، سخاوت اور عقل کو بہت اہمیت دی گئی ہے لیکن وہ امام کو مجاہد اور مجتہد دونوں

دیکھنا چاہتا ہے جس کی وجہ سے ماوردی کا امام ایک خیالی مجسمہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اسی طرح فارابی نے بھی اپنے فلسفی بادشاہ کے اس قدر اوصاف گنوائے ہیں کہ مادرِ گیتی اس قسم کے فرزند پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ البتہ غزالی کا اقتدارِ اعلیٰ بڑی حد تک ممکن الحصول ہے۔ کیکاؤس نے جو معیار مقرر کیا ہے اس قسم کا انسان دستیاب ہونا مشکل ضرور ہے تاہم ناممکن نہیں۔

حکمران کے فرائض

بادشاہ کے فرائض میں کیکاؤس رعایا کی خبر گیری کو اہم ترین فریضہ بتلاتا ہے۔ اس کی اہمیت واضح کرنے کے لیے بار بار متعدد پیرایوں میں اس کا ذکر کرتا ہے۔ مسلم اور غیر مسلم بادشاہوں کے واقعات بیان کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جو فرماں روا رعایا کے حقوق کا خیال رکھتے ہیں ان کی حکومت دیرپا ثابت ہوتی ہے اور مدتوں ان کے خاندان کے افراد تاج و تخت کے مالک بنے رہتے ہیں۔ برخلاف اس کے جو لوگ رعایا کے حقوق کا پاس نہیں کرتے وہ بہت جلد تباہ و برباد ہو جاتے ہیں۔

بادشاہ کے فرائض میں ایک فریضہ ملکی حالات سے پوری طرح خبر رکھنا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر ممالک بالخصوص ہمسایہ ملکوں کے حالات معلوم کرنا بھی اس کے لیے ضروری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "اے بیٹے تمہارا فرض ہے کہ اپنی سلطنت کے حالات سے بے خبر نہ رہو۔ بالخصوص رعایا اور فوج کی تمام باتوں سے خبردار رہنا اشد ضروری ہے۔ وزیر کے معاملات کی طرف تمہیں خصوصی توجہ دینی چاہیئے حتیٰ کہ تمہیں معلوم ہوئے بغیر وزیر ایک گھونٹ پانی بھی اپنے حلق سے نہ اتار سکے کیونکہ تم نے اپنی جان و مال کو اس کے حوالے کر رکھا ہے۔" البتہ وہ یہ نہیں بتلاتا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے کیا طریقے اختیار کئے جائیں جیسا کہ نظام الملک نے کیا ہے۔

راعی اور رعایا کے تعلقات

کیکاؤس جس قدر فرماں روا کو رعایا کے ساتھ حسنِ سلوک کی تاکید کرتا ہے اتنا ہی وہ رعایا پر زور دیتا ہے کہ وہ بادشاہ کا احترام کرے۔ وہ گیلان شاہ کو مخاطب کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "تمہارا فرض ہے کہ تم بادشاہ کے ساتھ اس عزت و احترام سے پیش آؤ جس کا وہ مستحق ہے تاکہ وہ بھی تمہارے ساتھ نرمی کا سلوک کرے۔ اگر تم بادشاہ کے ساتھ بدسلوکی کے مرتکب ہوگے تو تمہیں اسی قسم کے سلوک کے لیے تیار رہنا چاہیئے۔" گویا کیکاؤس بادشاہ کو صرف اسی صورت میں رعایا پر سختی کرنے کا حق دیتا ہے جب کہ رعایا بادشاہ کے جادۂ اطاعت سے باہر قدم رکھے۔ عمالِ حکومت کو وہ تاکید کرتا ہے کہ بادشاہ کی خلوص اور دیانت داری سے خدمت کریں۔

وزارت

کیکاؤس وزیروں کو غیر محدود اختیارات دینے پر آمادہ نظر نہیں آتا۔ کیونکہ وہ بادشاہ کو بذاتِ خود امورِ مملکت کی

انجام دہی میں مشغول دیکھنا چاہتا ہے۔ اسی لیے وہ وزیر کے مشورے کو بغیر سوچے سمجھے قبول کر لینے کی مخالفت کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ وزیر پر کلی بھروسہ کرنے کے بھی مخالف ہے۔ وہ بادشاہ کو وزیر کی حرکات وسکنات پر کڑی نظر رکھنے کی تاکید کرتا ہے حتیٰ کہ وزیر بادشاہ کو معلوم ہوئے بغیر ایک گھونٹ پانی بھی نہ پی سکے۔ اور وزیر کو مشورہ دیتا ہے کہ ہر وقت بادشاہ سے خائف رہے۔ اگر اس کا دامن بد دیانتی کے داغ سے پاک بھی ہو تو بھی خود کو مامون ومصوؤن نہ سمجھے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ بادشاہ سے ڈرنے کی وزیر سے زیادہ کسی اور کو ضرورت نہیں ہے۔ وزیر ہر وقت بادشاہ کا احترام کرے۔ بادشاہ نابالغ وکم سن ہو تو بھی اس کی عزت کرنے میں کمی نہ کرے کیونکہ بادشاہ بطخ کی طرح ہوتا ہے جسے تیرنا سکھانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

کیکاؤس نے وزیر کے اوصاف بھی بیان کئے ہیں۔ اس کے نزدیک وزیر کا عاقل و ذکی ہونا ضروری ہے تاکہ جلد معاملات کی تہہ تک پہنچ سکے۔ اس میں وفاداری کی صفت بھی لازمی ہے تاکہ غداری کر کے سلطنت کے زوال اور عوام کی تکلیف کا باعث نہ بنے۔ پھر وزیر میں ایسی صلاحیت پائی جانی چاہیئے جس کے ذریعے وہ فوج اور دیگر عمال حکومت کے ساتھ عادلانہ سلوک کر سکے۔ اور کسی کے ساتھ ظالمانہ برتاؤ روا نہ رکھے۔ اس کی تمام تر توجہ اس امر کی طرف مبذول ہو کہ حکومت کی آمدنی میں اضافہ کیا جائے اور اس کی کوششیں اس بات پر صرف ہوں کہ کم آباد علاقے آباد کئے جائیں تاکہ بے روزگار لوگ کام پر لگ جائیں اور ملک سے بے روزگاری دور ہو۔ ماوردی نے بھی وزیر کے اوصاف کی فہرست پیش کی ہے جن میں دیانت داری، خود اعتمادی، ذہانت، عیش سے نفرت، موقع شناسی شامل ہیں۔ لیکن یہ اوصاف بھی امام کی طرح خیالی ہیں۔ کیکاؤس اس کے برعکس بڑی حد تک قابلِ عمل نظریہ پیش کرتا ہے۔

وزیر کے اوصاف بیان کرنے کے علاوہ کیکاؤس اس کے فرائض بھی گنواتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ اہمیت اس بات کو دیتا ہے کہ وزیر بادشاہ کو غیر ممالک کے فرمانرواؤں کے حالات اور ان کے منصوبوں سے باخبر رکھے تاکہ ملک اچانک حملوں سے محفوظ رہے۔

فوج

دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں بے شمار حکومتیں بنیں اور بگڑیں۔ ان حکومتوں کے عروج و زوال کا انحصار ان کی فوجی قوت پر تھا۔ کیکاؤس مسلم سیاسی مفکرین میں سب سے زیادہ حقیقت پسند تھا اسی لیے وہ نہایت واضح الفاظ میں فوج کی اہمیت بیان کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فوج اور رعایا حکومت کے دو ستون ہیں۔ تاج و تخت کی بقا بغیر فوج کے ممکن نہیں اور خوش حالی کا دارومدار رعایا پر ہے۔ کیکاؤس کا دعویٰ ہے کہ ملک کی اقتصادی حالت اور بادشاہ کی فوجی طاقت میں گہرا تعلق ہے۔ جس ملک کی اقتصادی حالت اچھی ہوگی اس کی فوج مضبوط اور قوی ہوگی۔ برخلاف اس کے مالی حالت کی خرابی کی صورت میں دفاعی قوت کا بھی کمزور ہونا یقینی ہے۔ اس

لیے کیکاؤس فرمانروا کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ اپنی تمام توجہ اس امر کی طرف مبذول کرے کہ پیداوار میں اضافہ ہو کیونکہ حکومت کا قیام اور بقا فوج کے بغیر ممکن نہیں اور بغیر مال و زر فوج کا رکھنا محال ہے اور مال و زر بھی پیداوار کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں اور پیداوار میں اضافہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ کسانوں کو ان کے حقوق دیئے جائیں اور یہ بغیر عادلانہ نظام کے ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے فوجی طاقت کو مستحکم کرنے کے لیے بادشاہ کا عادل ہونا ضروری ہے تاکہ کسان مطمئن ہو کر زیادہ سے زیادہ کام کریں اور ملکی پیداوار میں اضافہ ہو۔ پیداوار کے ذریعہ شاہی خزانہ معمور ہو گا اور طاقت ور فوج کا رکھنا ممکن ہو گا۔

کیکاؤس فوج اور رعایا کو حکومت کے دو ستون قرار دیتا ہے۔ لیکن وہ اس بات کے خلاف ہے کہ فوج رعایا پر مسلّط کر دی جائے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ اگر فوجیوں کے سپرد نظم و نسق کا کام کر دیا گیا تو آبادی میں کمی پیدا ہونی شروع ہو جائے گی جس کا خراب اثر ملکی معاشیات پر پڑے گا۔

فوج میں بغاوت کے رجحانات کو ختم کرنے کے موثر طریقے بھی کیکاؤس نے بتلائے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ فوج میں ایک ہی قوم کے افراد بھرتی نہ کرے ورنہ اس کی حیثیت ایک قیدی سے زیادہ نہیں رہے گی بلکہ اسے چاہیئے کہ مختلف قوم و نسل کے لوگوں کو فوج میں رکھے۔ اس سے فائدہ یہ ہو گا کہ فوج بادشاہ کے خلاف متحدہ بغاوت نہ کر سکے گی اور ایک قوم کے ذریعے دوسری قوم پر قابو رکھنا ممکن ہو گا۔ اور کوئی بھی دوسرے کے خوف کی وجہ سے بغاوت و سرکشی پر آمادہ نہ ہو گا۔ اس طرح فوج پر بادشاہ کا مکمل قابو رہے گا۔

کیکاؤس کے سیاسی نظریات اگرچہ آٹھ نو سو سال پرانے ہیں لیکن ان کی تازگی میں کسی قسم کی کمی نہیں آئی۔ قابوس نامہ آج بھی پڑھنے والے کو متعدد معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی الجھنوں سے نجات دلا سکتا ہے اور ملک کے کئی اہم مسائل کے حل کرنے میں مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔

بشیر احمد ڈار

فلسفہ کیا ہے؟

ایک آدمی نے بڑے معصومانہ انداز میں پوچھا تھا کہ نثر کیا چیز ہوتی ہے۔ جب اسے جواب دیا گیا کہ نثر تو وہی چیز ہے جو آپ روزمرہ بولتے ہیں تو کہا جاتا ہے کہ یہ سن کر وہ حیران رہ گیا۔ شاید ایسی ہی تعجب آمیز کیفیت اس شخص کی ہو گی جس کو کہا جائے کہ تم خود فلسفی ہی تو ہو۔ اور پھر پوچھتے ہو کہ فلسفہ کیا ہے۔ فلسفہ در حقیقت اس کیفیت ذہنی کا نام ہے جو ہر انسان کو کسی حیوان سے ممتاز کرتی ہے۔ ہمارے حواس، ہمارا جذبہ جلب منفعت اور دفع مضرت، ہمارا سونا، پھرنا، چلنا اور آرام کرنا، یہ تمام اعمال اگرچہ حیوانی درجے سے کمیت کے لحاظ سے مختلف ہوں گے مگر کیفیت کے لحاظ سے ہم ان کی وجہ سے حیوانوں سے بلند تر نہیں۔ اگر کوئی چیز مابہ الامتیاز کہی جا سکتی ہے تو وہ احساس خود شناسی اور خود نگری ہے جو انسان کا اصلی جوہر ہے اور یہی خود نگری ہے جو انسان کو اپنے مادی ماحول اور انسانی معاشرے کے مختلف مسائل پر سوچنے پر مجبور کرتی ہے۔ ہر شخص خواہ وہ محسوس کرے یا نہ کرے اس حیثیت میں فلسفی ہے کہ اُس نے ان مسائل کو سوچا ہے اور ان کے متعلق کچھ رائیں اور نظریات غلط یا صحیح قائم کر رکھی ہیں۔ اس کے نزدیک چند اقدار حیات ہیں جن کا مبہم یا واضح تصور اس کے ذہن میں موجود ہے اور جن کی روشنی میں وہ اپنی زندگی کے تاریک اور روشن پہلوؤں پر نظر ڈالتا رہتا ہے۔ مثلاً مذہبی زندگی میں خدا کے وجود کا اقرار یا انکار، حیات بعد الموت کا تصور، اخلاقیات میں خیر و شر کا معیار اور اس کے مطابق عملی زندگی میں چند اصولوں کی پیروی، سیاسیات میں جمہوریت یا اشتراکیت، نسلی اور قومی برتری یا مساوات یا علمی دنیا میں مختلف نظریات متعلقہ ارتقا، سکون و ثبات وغیرہ وغیرہ۔

یہیں سے خالص فلسفہ کی حدیں دیگر مختلف علوم سے متمیز ہو جاتی ہیں۔ علم الحیات کا موضوع زندگی ہے۔ علم طبیعیات کا موضوع مادہ اور اس کے متعلقہ تصورات زمان و مکان، علت و معلول وغیرہ ہیں۔ عمرانیات کا موضوع انسانی معاشرت اور اس کے متعلقہ مسائل ہیں اور نفسیات کا موضوع نفسِ انسانی اور اس کے مختلف اعمال ہیں۔ ہر علم اپنے موضوع کو ایک مسلمہ حقیقت سمجھ کر اسے زیر بحث لاتا ہے۔ اور بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک علم کی تحقیقات دوسرے علم کے متناقض نظر آتی ہیں۔ چونکہ انسانی زندگی ایک اکائی ہے جس کے مختلف پہلو آپس میں مربوط اور منسلک ہیں۔ اس لیے مختلف علوم کے ان تمام نتائج کو ایک واحد نظریہ کی شکل میں پیش کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے اور یہی فلسفہ کا کام ہے۔ مادہ، زندگی اور نفس جو تین مختلف سائنسوں کے مفروضات ہیں، ان تینوں کو مشترکہ طور پر زیر بحث

لہٰذا ان کا باہمی تعلق واضح کرنا فلسفہ کا موضوع ہے۔ اسپنسر نے اسی پر کہا تھا کہ "سائنس جزوی مربوط علم ہے اور فلسفہ کلی مربوط علم۔"

لیکن فلسفہ کا یہ دعویٰ کمال علم ہی بعض محققین کی نگاہ میں کھٹکتا ہے۔ چنانچہ افلاطون اور ارسطو پر جو فلسفہ کے اولاً با تصوّر کئے جاتے ہیں یہی اعتراض کیا جاتا رہا کہ وہ دیوتاؤں کے سے علم کے خواہشمند ہیں۔ ان کا جواب صرف وہی تھا کہ وہ فلسفی ہیں۔ یعنی دانائی کے شیدا۔ ارسطو نے کہا کہ انسانی عقل نورِ خداوندی کا پرتو ہے۔ اور اس لیے مختلف مسائل کی عقلی توجیہہ کی کوششیں بلاشک وشبہ خدائی علم سے مماثلت رکھتی ہیں۔ اور شاید یہی انسانی فطرت کا صحیح تقاضا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انسانی علم اپنی گہرائی اور وسعت کے لحاظ سے خدائی علم تک پہنچنے کی کوشش ضرور کرتا ہے۔ اور بالکل بجا بھی ہے۔ آں حضرتؐ کے متعلق مروی ہے کہ آپ دعا مانگا کرتے تھے کہ خدایا مجھے اشیا کی حقیقت سمجھنے کی توفیق فرما۔ اور اشیاء کی حقیقت کا علم ہی وہ کلی علم ہے جس کے بغیر انسان اپنے روزمرہ کے مسائل کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں پا سکتا۔ ایک مصوّر اپنے قلم کو حرکت دینے سے پہلے اپنی تصویر کا ایک کلی خاکہ اپنے ذہن میں قائم کرتا ہے۔ ایک افسانہ نویس کے قلب پر اسی طرح مکمل افسانے کا نقشہ مع کرداروں کے منعکس ہوتا ہے۔ اور یہی مکمل تصویر بعد میں ان کے لیے مشعلِ راہ کا کام دیتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تفصیلات میں جاتے ہوئے مصوّر اور ادیب کا ذہن اوّلین خاکہ سے کہیں کہیں تجاوز کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے لیکن یہ تمام کمی بیشی اس ابتدائی کلی تصور کی چار دیواری میں محدود ہوتی ہے۔ آپ فلسفہ کو اس کلی تصوّر سے مشابہت دے لیجیے جو ہر شخص اپنے ذہن میں اس کائنات کے متعلق قائم کرتا ہے۔ علم اور تجربہ سے اس تصوّر میں کبھی ایک جگہ اور کبھی دوسری جگہ تبدیلی بھی کرنی پڑتی ہے۔ لیکن انسانی ذہن کچھ اس ساخت کا ہے کہ اس تصور کے بغیر اس کی زندگی کچھ بدمزہ اور بیکار سی معلوم ہوتی ہے۔ گھر کی چار دیواری اس کے خاندانی افراد سے تعلقات، سوسائٹی میں دوستوں اور عزیزوں سے راہ و رسم، سیاسی حیثیت سے اس کی ذمہ داریاں اور فرائض، بین الاقوامی مسائل میں اس کے پسندیدہ نظریات۔ سبھی اس کلی تصوّرِ حیات کے مختلف پہلو ہیں جو مخصوص شخصی اور ثقافتی رجحانات کے آئینہ دار ہوتے ہیں۔ جیسے جیسے مختلف مسائل اس کے سامنے آتے ہیں وہ ان ابدی سوالات کا جواب جو انسانی فطرت پیدا کرتی رہتی ہے اس کلی تصوّر کی روشنی میں تلاش کرتا رہتا ہے۔ خواہ یہ جوابات وقتی اور عارضی ہوں یا مستقل۔ آپ ایک بظاہر معمولی سا سوال لیں: آپ کہاں ہیں؟ اس کا جواب تمام کائنات کی مکانی نوعیت کے ایک کلی تصور پر مبنی ہے۔ پس فلسفی سوالات پر سوچنا اور ان سوالات کا کلی یا جزوی صحیح جواب تلاش کرنا صرف دیوتاؤں سے مخصوص نہیں اور نہ صرف ان چند انسانوں سے جو عام طور سے تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں فلسفیوں کے مقدس نام سے پکارے جاتے ہیں۔ بلکہ ہر ذی فہم اور خوش فکر انسان کا اہم اور لازمی فریضہ ہے۔ یہ خدائی نہیں بلکہ صحیح معنوں میں انسانی ضرورت ہے۔

لیکن یہ سمجھنا غلط ہوگا کہ یہ تصورات خالص عقلی اور ذہنی راستوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ ہم میں اکثر انسان ایسے ہوں گے جنہوں نے کبھی عقلی طور پر ان نظریات تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی ہوگی۔ عام طور پر اپنے بزرگوں اور اساتذہ سے سنی ہوئی باتیں ہم بلاچون وچرا قبول کر لیتے ہیں۔ اور بعض میں معاشرے کی ثقافتی روایات ان کو استوار کرنے میں مدد دیتی ہیں۔ اسی طرح ہمارا ادبی ذخیرہ نظم، افسانے، ڈرامے بھی ان مفروضات و اعتقادات کی تعمیر میں حصہ لیتے ہیں۔ اس کے بعد اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ان اعتقادات کی جو ہمیں گویا وراثتاً یا روایتاً حاصل ہوتی ہیں، عقلی توجیہہ کرنی شروع کرتے ہیں۔ اور مختلف دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ یہ حقیقی تصورات ہیں۔ انگریز فلسفی بریڈلے کا قول ہے کہ الٰہیات کا کام درحقیقت ایسے ہی اعتقادات کے لیے صحیح یا غلط دلائل مہیا کرنا ہے جن کو ہم محض جبلّی طور پر تسلیم کرتے ہیں اگرچہ یہ عمل بھی یعنی دلائل تلاش کرنا خود ایک فطری امر ہے۔ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص ان دلائل کو غلط بھی ٹھہرا دے اور ان کے خلاف معقول وجوہات بھی پیش کر دے تاہم اکثر حالات میں ہم ان تصوّرات سے چمٹے رہتے ہیں اور پرانے دلائل کی بجائے نئے دلائل تراش کر اپنے نفس کو تسکین دے لیتے ہیں۔

فلسفہ ہم سے یہ مطالبہ نہیں کرتا کہ ہم اپنے تمام معتقدات خالص عقلی دلائل کی بنیاد پر قائم کریں کیونکہ انسانی فطرت محض عقل نہیں بلکہ بیشتر جذبات پر مبنی ہے۔ نہ یہ توقع کرتا ہے کہ ہم ان معتقدات کو ترک کر دیں جن کے لیے ہمارے پاس بظاہر کوئی عقلی توجیہہ نہیں۔ اس کا کام صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ وہ کون سی وجوہات ہیں جن کی بنا پر یہ معتقدات قائم ہیں اور آیا یہ وجوہات صحیح بھی ہیں یا نہیں۔ بعض فلسفیوں کے نزدیک مذہب اور فلسفہ کا فرق یہ ہے کہ مذہب کی بنیاد نقل (Authority) پر ہے اور فلسفہ کی بنیاد عقل پر لیکن یہ تفریق محض نظری ہے عملی نہیں کیونکہ خود فلسفہ میں بھی نقل کے بغیر گذارہ نہیں۔ اگرچہ ہمیں صحیح اور غلط نقل میں فرق کرنا ہوگا۔ اس کے علاوہ بعض دفعہ ہم عقل کی بجائے وجدان پر بھی بھروسہ کرتے ہیں۔ گو یہاں بھی صحیح اور غلط وجدان کا فرق اسی طرح ناگزیر ہوگا جس طرح کہ صحیح اور غلط استدلال کے لیے کرنا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں عقلِ انسانی کے حدود کا تعین ضروری ہو جاتا ہے۔ بغرض ہم کسی نتیجے پر پہنچیں۔ اتنی بات تو کم از کم ہر شخص محسوس کرے گا کہ انسانی فطرت کا تقاضا یہی ہے کہ ہم کسی عقیدہ کے متعلق یہ کہہ کر اپنے آپ اور دوسروں کو مطمئن نہیں کر سکتے کہ ہم نے یہ عقیدہ بغیر کسی عقلی توجیہہ کے قبول کیا ہے۔ اس سے یہ مستنبط ہوتا ہے کہ فلسفہ اور اس کے مسائل پر سوچنا اور ان کا حل تلاش کرنا اسی طرح انسانی فطرت کا ایک ناگزیر حصہ ہے جس طرح کھانا یا پینا۔ خواہ ہم کتنی ہی کوشش کریں ہم انسانی مسائل کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ اس کا بہت قوی احتمال ہے کہ ہم اپنی عقلِ خداداد سے صحیح راستے کو پا لیں۔ سقراط نے خوب کہا تھا کہ ایسی زندگی جس میں اہم امور پر غور و فکر مفقود ہو صحیح انسانیت کے مقام سے بہت پست ہوگی۔ اس حقیقتِ کبریٰ کو قرآن مجید نے

یوں بیان کیا کہ ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ سوچتے نہیں یہ حیوان ہیں بلکہ اس سے بدتر۔

اکثر سننے میں آتا ہے کہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے مجاز کی منزل سے گزرنا لابدی ہے۔ لیکن کیا یہ ظاہر حقیقت کا صحیح پرتو ہیں؟ کیا ظاہریت کا یہ تمام بکھیڑا ایک پردہ تو نہیں جس کے پیچھے حقیقت اپنا صحیح چہرہ چھپائے ہوئے ہے؟ زمین اور ستاروں کا سکون کیا حقیقت کی طرف رہنمائی ہے یا گمراہی؟ آپ کسی چھڑی کو پانی میں ڈالیں تو وہ ٹیڑھی نظر آنے لگتی ہے۔ مگر اس کا سیدھا ہونا حقیقت ہے یا اس کا ٹیڑھا ہونا؟ شاید ان میں سے بعض نتائج کا فیصلہ علم طبیعیات یا علم ہیئت کر دے۔ لیکن پھر چند زیادہ اہم سوالات سامنے آتے ہیں۔ موت انسانی زندگی کو ختم کر دیتی ہے؟ کیا واقعتاً ایسا ہی ہے؟ ہمارا دل گواہی دیتا معلوم ہوتا ہے کہ ہم اپنے افعال میں مختار ہیں۔ کیا یہ حقیقت ہے؟ یہ کائنات مختلف نوع کی اشیاء کا ایک مجموعہ نظر آتی ہے۔ کیا واقعی ایسا ہی ہے۔ یا یہ کسی شئے واحد کے مختلف النوع مظاہرات ہیں؟ یہ اور اسی قسم کے مختلف سوالات فلسفہ کے خاص موضوعات ہیں۔

اگر زندگی کے مختلف پہلوؤں پر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ شاید دو چیزیں ایسی ہیں جن کو ہم میں سے ہر شخص صحیح معنوں میں حقیقی سمجھتا ہے۔ ایک تو وہ تمام اشیاء جو خارجی دنیا میں ہمیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً اینٹ، پتھر، درخت۔ دوسرے ذہنی تجربات مثلاً دانت کے درد کا احساس۔ بعض دفعہ چٹان کا وجود بالکل حقیقت معلوم ہوتا ہے اور حقیقت کی مثال دینے کے لیے کہتے ہیں کہ ایک ایسا قائم بالذات جیسا کہ پہاڑ لیکن بعض حالتوں میں درد کا احساس اتنا شدید ہوتا ہے کہ شاید خود پہاڑ کی حقیقت اس کے سامنے ہیچ معلوم ہونے لگتی ہے۔ ایسے مختلف قسم کے ذاتی تجربات کی بنا پر مفکرین نے دو مختلف نظریات قائم کیے ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک مادی دنیا اور اس کے تقاضے صحیح معنوں میں حقیقت ہیں اور نفس کی دنیا محض اس کا پرتو ہے اور اس کی روشنی میں اس کی تشریح ہو سکتی ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک حقیقت مادی نہیں بلکہ نفسی یا ذہنی ہے اور کائنات کا تمام مادی اور خارجی پہلو انسانی نفس کی پیداوار ہے۔ پہلا گروہ مادیین کا ہے۔ مارکسی اشتراکیت اسی نقطۂ نظر کی پیداوار ہے۔ دوسرے گروہ میں وہ تمام مختلف نظریات شامل ہیں جن کو تصوریت ([illegible]) کہا جاتا ہے۔ ان دونوں مختلف نظریات کے علاوہ ہم یہ مفروضہ بھی پیش کر سکتے ہیں کہ حقیقت ان دونوں سے ماوراء ہے اور مادہ اور نفس اس کے دو پہلو ہیں جیسا کہ سپنوزا کا خیال ہے۔ دوسری طرف ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مادہ اور نفس دونوں اپنی اپنی جگہ حقیقی ہیں اور یہ کائنات انہی دونوں کے تصادم کی مظہر ہے۔ اس کی تاریخی مثال ایرانی فلسفی مانی کی ثنویت ہے جس کے نزدیک یزدان اور اہرمن دو قائم بالذات اور ازلی حقیقتیں ہیں۔ کیا یہ سوالات محض بیکار ہیں؟ اس سوال کا جواب اس بات پر منحصر ہے کہ آپ اپنی زندگی اور اس کے مسائل سے کتنی دلچسپی لیتے ہیں۔ اس کائنات کے پر پیچ مظاہر سے آپ کو کتنی وابستگی ہے۔ یقیناً "یہ دنیا جس میں آپ اور ہم سبھی مل کر زندگی گزار رہے ہیں ایسی نہیں کہ اس کی طرف سے آنکھیں بند کر لی جائیں اور ان چٹکیوں کو جو کبھی کبھار ہمارے دل میں لی جاتی ہیں بغیر محسوس کئے چھوڑ دیا جائے لیکن فلسفہ

کی کائنات صرف یہی چند نظری مباحث نہیں۔ اس میں ہماری عملی زندگی کے کئی اہم مسائل بھی شامل ہیں یعنی اقدار حیات صحیح و غلط، اچھائی اور برائی کے اقدار۔ کبھی کبھی انسان کے دل میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا زندگی جس میں بظاہر تلخیاں اور پریشانیاں راحتوں کے مقابلے میں زیادہ معلوم ہوتی ہیں اس قابل ہے کہ اس کو جوں توں کرکے گزارا جائے؟ کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ موت کا ایک کڑوا گھونٹ پی کر چند روزہ مصائب کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا جائے؟ زندگی کا یہ پہلو مشرقی فلسفہ میں بہت نمایاں نظر آتا ہے اور اس کی بنیاد شاید اس مفروضہ پر معلوم ہوتی ہے کہ مادہ اور روح میں کوئی مماثلت نہیں بلکہ دونوں اپنی اپنی جگہ ایک دوسرے سے برسر پیکار ہیں۔ لیکن اگر اس نظریہ کو ایک طرف کر دیا جائے اور کائنات کا تصور یہ ہو کہ اس میں مادہ اور روح دونوں بجائے تخالف کے توافق کے راستے پر گامزن ہیں تو زندگی کا ثبوتی پہلو سامنے آجاتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ باوجود انتہائی تکالیف کے اس میں چند ایسے امکانات موجود ہیں جن کی مدد سے انسان کائنات میں اپنے وجود کی افادیت کو پورا کر سکتا ہے اور شر کے باوجود خیر کا اکتساب کر سکتا ہے۔ خیر اور شر یا نیکی اور بدی کے کیا معیار ہیں؟ کیا یہ ہمیشہ یکساں رہتے ہیں یا زمانے کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں؟ یہ آواز اکثر سنائی دیتی ہے کہ اپنے تصورات اور نظریات بدلتے ہوئے زمانے اور معاشرے کا ساتھ نہیں دے سکتے۔ سیاست اور قانون، مذہب اور اخلاق، ادب و فن، غرض ہماری ثقافتی زندگی کا ہر پہلو اس تغیر سے متاثر نظر آتا ہے۔ لیکن اس ہمہ گیر تغیر کے باوجود چند ایسے ابدی اصول ضرور موجود ہیں جن کی روشنی میں اشیاء کے حسن و قبح کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ اور جن پر انسانی اور خارجی فطرت بھی گواہی دیتی ہے، جو اپنے بنیادی تصورات کے لحاظ سے ازلی اور ابدی ہیں۔ گو زمانے کے تغیرات کے ساتھ ان کی عملی توجیہہ میں کتنے ہی اختلافات کیوں نہ رونما ہوتے رہیں۔ ان سوالوں کا جواب یقیناً ہر زمانے میں دیا جاتا رہا ہے اور اس طرح ہمارے موجودہ دور میں یہ سوالات ہر ذی فہم انسان سے جواب کا مطالبہ کرتے ہیں۔ یہی وہ مسائل ہیں جن کا جواب دینا فلسفہ کا ایک موضوع ہے۔

لیکن ان سب سوالات کے ساتھ ساتھ انسان کے قلب میں بعض دفعہ یہ خیال ابھرتا ہے کہ کیا وہ ان مسائل کا صحیح حل معلوم کر سکتا ہے؟ کیا انسانی عقل اور ذہن اس قابل ہے کہ کائنات اور انسانی زندگی کی اس گتھی کو سلجھا سکے؟ یہ شکوک و شبہات انسان کی خود نگری اور فلسفیانہ مباحث سے دلچسپی کا شاندار مظہر ہیں کیونکہ اگر یہ شبہات دل میں پیدا نہ ہوں تو فکر و فلسفہ کی زندگی کا آغاز ناممکن ہو جاتا ہے۔ پس ان شبہات کو دور کرنا اور ان سے پیدا شدہ سوالات کا جواب دینا بھی فلسفہ ہی کا موضوع ہے جس کو اصطلاحی زبان میں Epistemology کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک گروہ خالص عقلیت کا پرستار ہے جس کے نزدیک انسانی عقل اس قابل ہے کہ زندگی کے مسائل کو عمدگی سے حاصل کر سکتا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک انسانی تجربہ جس میں مشاہدہ اور قیاس شامل ہے عقل محض کے مقابلے میں زیادہ قابلِ ترجیح ہے۔ ایک تیسرے گروہ کے نزدیک عقل اور تجربہ سے بالاتر وجدان کا درجہ ہے۔ جس کا دوسرا سرا وحی سے جا ملتا ہے اور اس طرح فلسفہ اور مذہب ایک ہی تصویر کے دو رُخ قرار دیئے جا سکتے ہیں۔

ایک حدیث

شاکر اور صابر

عبداللہ بن عمرو بن العاص کی زبانی ایک فرمانِ نبوی ترمذی نے یوں نقل کیا ہے:

... من نظر فی دینه الی من هو فوقه فاقتدی به ونظر فی دنیاه الی من هو دونه فحمد الله علی ما فضله کتبه الله شاکراً صابراً ومن نظر فی دینه الی من هو دونه ونظر فی دنیاه الی من هو فوقه فاسف علی ما فاته منه لم یکتبه الله شاکراً ولا صابراً

جو شخص دین میں اپنے سے برتر کو دیکھے اور اس کی پیروی کرے اور دنیا میں اپنے سے کمتر کو دیکھے اور جو کچھ اللہ نے اسے زیادہ دیا ہے اس پر شکر کرے تو اللہ تعالیٰ اسے صابر و شاکر لکھ دیتا ہے اور اس کے برعکس، جو شخص دین میں اپنے سے کمتر کو دیکھے اور دنیا میں اپنے سے برتر کو دیکھ کر اپنی کمی پر افسوس کرے اسے اللہ شاکر و صابر نہیں لکھتا۔

انسان کے سامنے جو کچھ آتا ہے اس پر وہ یا تو خوش ہوتا ہے یا ناخوش۔ اگر خوشی میں اسے غرور اور اکڑ نہ ہو بلکہ احسانمندی اور ممنونیت کا جذبہ ہو تو اسے شکر کہتے ہیں۔ اور ناخوشی میں اسے کوئی گلہ نہ ہو بلکہ ہنسی خوشی اسے برداشت کرے تو اسے صبر کہتے ہیں۔ انسان اگر کم ظرف ہو تو خوشی میں پھول جاتا ہے اور ناخوشی میں اس کا دل بیٹھنے لگتا ہے۔ یہ دونوں جذبے انسان کی روح کے لیے زہر ہیں۔

یہ بھی انسانی فطرت ہے کہ وہ ہر نعمت کو زیادہ سے زیادہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور جب اس کی نظر کسی ایسے آدمی پر پڑتی ہے جو اس سے کسی نعمت میں زیادہ ہے تو اس کے دل میں تمنا ہوتی ہے کہ کاش یہ نعمت مجھے بھی حاصل ہو جاتی۔ یہ تمنا عین فطرت ہے لیکن ہر فطرت کا مصرف صحیح بھی ہوتا ہے اور غلط بھی۔ اگر تمنا صحیح خطوط پر نہ ہو تو اس کے نتیجے میں بغض و عناد، حسد و کینہ، بے ضرورت جذبۂ تقابل وغیرہ پیدا ہوتا ہے اور اس جذبے میں انسان بیشتر اپنے حدود سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ پھر دوسری طرف سے اس کا ردِ عمل شروع ہوتا ہے اور اس طرح یہ تقابل دونوں فریق کو ہلاکت کی قبر تک پہنچا دیتا ہے۔ اسی کو قرآنی اصطلاح میں "تکاثر" کہتے ہیں۔ وہ مضمون جسے قرآن کریم نے یوں بیان فرمایا ہے:

الھٰکم التکاثر حتی زرتم المقابر

تمہیں تکاثر نے غافل کر دیا یہاں تک کہ اپنی قبریں دیکھ لیں۔

اسلام کسی ایسے جذبے کو فنا کرنا نہیں چاہتا جو فطرت نے انسان کے اندر رکھی ہو۔ وہ صرف یہ کرتا ہے کہ اس جذبے کو صحیح رخ کی طرف لگا دیتا ہے۔ مقابلہ اور آگے بڑھنے کی کوشش بھی انسان کی فطرت میں ہے۔ اس لیے قرآن نے

اس کا صحیح مصرف یہ بتایا کہ فاستبقوا الخیرات - خیرات اور نیکیوں میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرو۔

بعینہٖ اسی طرح اپنے سے اعلیٰ کو دیکھ کر خود بھی ویسا بننے کی تمنا کرنا ایک فطری جذبہ ہے۔ اگر اسے ختم کر دیا جائے تو انسانی ارتقاء ختم ہو جائے اور اگر اسے آزاد چھوڑ دیا جائے تو وہی نتیجہ پیدا ہو گا جو تکاثر میں پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے اس جذبے کو حضور اکرمؐ نے صحیح خطوط پر یوں لگایا کہ:

دیکھو اگر محض دنیا وی جاہ وجلال یا عیش و نشاط کو دیکھنا ہو تو اپنے سے اونچے طبقے کی طرف نظر ہی نہ اٹھاؤ کیونکہ پھر وہی تباہ کن تکاثر پیدا ہو گا۔ البتہ ان لوگوں کو دیکھو جو دنیوی نعمتوں میں تم سے کم ہیں۔ انہیں دیکھ کر تمہیں اپنی موجودہ حالت پر صبر بھی آجائے گا اور اپنی زائد نعمتوں کو دیکھتے ہوئے جذبۂ شکر سے بھی معمور ہو جاؤ گے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ اپنے سے نیچے کے لوگوں کو دیکھ کر ان کی تحقیر یا اپنی بڑائی کا کوئی جذبہ پیدا نہ ہو بلکہ صبر و شکر کا جذبہ فزوں ہو۔

شیخ سعدی کے ایک پاؤں کا جوتا کہیں کھو گیا جس سے وہ کڑھن محسوس کر رہے تھے۔ اتفاق سے ان کی نظر ایک ایسے شخص پر پڑی جس کا ایک پاؤں ہی غائب تھا۔ سعدی شکر بجا لائے کہ میرا تو صرف ایک جوتا غائب ہے اور اس کا ایک پاؤں ہی ندارد ہے۔

پھر اس کے ساتھ حضورؐ نے ایک اور نکتہ بھی بتایا کہ:

دیکھو اگر اپنے سے اونچے کو دیکھنا ہے تو اسے دیکھو جو دین میں یعنی اعلیٰ انسانی اوصاف میں تم سے بلند تر ہے۔ اسے دیکھو اور اس جیسا بننے کی کوشش کرو تو یہ وہ تکاثر نہ ہو گا جو قبر ہلاکت تک پہنچا دے بلکہ یہ ایسا اعلیٰ اور پاک جذبہ ہو گا جو عین مطلوب ہے۔ اس سے جذبۂ مسابقت و مقابلہ کی بھی تسکین ہو گی اور اس جذبے کا سب سے بہتر مصرف بھی پورا ہو جائے گا اور یہی انسان کو بلندی کی طرف لے جائے گا۔

گویا فطرت کے اندر پیدا ہونے والے ان دو مختلف جذبات کا بہترین استعمال یہ ہے کہ اسے صحیح معنوں میں شکر و صبر کے حصول کا ذریعہ بنا لیا جائے۔ (محمد جعفر)

طابع و ناشر: شاہد حسین رزاقی مطبوعہ: حمایت اسلام پریس لاہور مقام اشاعت: ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ۔ لاہور